وعن عبد الله بن خالد الطوسي لما خرج الرشيد إلى مكة فرش له من العراق
إلى الحجاز اللبود والمرعزا وقد كان حلف أن يحج ماشيا فاستند يوما إلى ميل
ليستريح وقد تعب فإذا سعدون المجنون رحمة الله عليه قد عارضه وجعل يقول

هب الدنيا تواتيك   أليس الموت يأتيك
فما تصنع بالدنيا   وظل الميل يكفيك
ألا يا طالب الدنيا   دع الدنيا لشانيك
كما أضحكك الدهر   كذاك الدهر يبكيك

فشهق الرشيد شهقة خر مغشيا عليه حتى فاتته ثلاث صلوات

٢٧٥

شرح المقاصد في علم الكلام هو من تأليف
العلامة التفتازاني

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير آغاء دار السعادة
الشريفة لسنة ثمان وخمسين
ومائة وألف

هذه النسخة النفيسة والمجلة الانيسة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان باذل الجود والاحسان
منور مصابيح المقاصد بانوار العناية مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم
والعمل حائز مجامع البر الاكمل الا وهو اغاء دار السعادة الحاج بشير وفقه الله للخير المزيد
والبر الكثير من هو على كل شيء قدير حرره الفقير الى الله الملك الكبير محمد ابن المفتش
باوقاف الحرمين المحترمين عوله

النعم عيشا بعد ان حل عارضي طلايع شيب ليس يغني خضابها وعزة عمر المرء قبل مشيبه وقد فنيت نفس تولى شبابها
اذا اسود جسم المرء وابيض شعره تنغص من ايامه مستطابها فيا لومة قد عششت فوق هامتي على الرغم مني حين طار غرابها
رايت خراب العمر مني فزرتني فما واك من كل البلاد خرابها ومن يذق الدنيا فاني طعمتها وسيق الينا عذبها وعذابها
فلم ارها الا غرورا وباطلا كما لاح في ظهر الفلاة سرابها وما هي الا جيفة مستحيلة عليها كلاب همهن اجتذابها
فان تجتنبها كنت سلما لاهلها وان تجتذبها نازعتك كلابها فطوبى لنفس وطنت قعر بيتها مغلقة الباب مرخا حجابها

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

لك الحمد والمنة وعلى رسولك واصحابه الصلوة والتحية ومنك الاعانة ومنك التوفيق وعليك التوكل
واليك التفويض قال وبعد فقد رتبته على ستة مقاصد اقول اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق
كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين وقد طابقت الملة والفلسفة على الاعتناء
بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى المقاصد الا ان نظر العقل يتبع في الملة
بداية وفي الفلسفة نهاية وقد دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات
المتعلقة بالنفوس ودونت عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرائع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء
الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة [illegible]
في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي او في التصور وهو الرياضي او لا تستغني اصلا وهو الطبيعي ولكل منها اقسام
وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار اليها
بالايمان بالله واليوم الاخر وطريق الوصول اليها هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما ارشد
اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن اشارة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة
العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار
حيث قال رحم الله امرأ اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين فانحصر المقصود على
ما يتعلق بمعرفة الصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل للعقل
باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات
فجاءت ابواب الكلام مسمى بالامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة
بتصدير المباحث بمباحث تجري مجرى السوابق بما يسمى المبادي فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط
ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات وهو المقصد السادس او عقليات تختص بالواجب وهو الخامس
او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا تختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصده فهو
المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض المسائل وقد يقتضي الضبط
والمناسبة ايراد شيء من مباحث باب اخر كمسئلة الرؤية في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات قال
المقصد الاول اقول رتبته على ثلثة فصول لان المبادي منها ما لا بد منه في كل علم كمعرفة
حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسميناها بالمقدمات وجعلناها في فصل ومنها ما صدروا بها علم الكلام
خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقايد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا
واستفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما يتولى بيانه فجعلها

في فصلين قال الكلام هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية اقول حصول الكيفيات
النفسانية في النفس قد يكون باعيانها وهو اتصافها بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكريم يتصف
بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره وان لم يتصف به ولا انحصار في جهة كل علم من الكلام وغيره تصورات
وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى تقدم تصورها بتصور اجمالي يساويها
صونا للطلب والنظر عن اخلال بما يوجبها واشتغال بما لا يعنيها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدمة وانما
كثر تركه في سائر العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من
التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة
الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية وكانت
الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي عم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الاثار مع قلة الوقائع
والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل
فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة
فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد
الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه
باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات
بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام
في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة
على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره
ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا
في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية
المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى العلم بالعقايد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد عم سواء توقف
على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم
بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات
هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عم بالاعتقاديات
وكذا اعتقاد المقلد فمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان
بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا
بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون
عندهم من المآخذ والشرايط ما يكفيهم في استحضار العقايد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة والى
المعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقايد بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد

تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام
المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا يزلزلها شبه المبطلين وعدل عن تقتدر به الى معتقد مع مبالغة
في نفي الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة
عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفاء الاقتدار حينئذ واجيب
ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم
يبق ذلك الاقتدار دائما ولا اخفاء في ان الكلام كذلك بخلاف ساير العلوم وان مجموع العلوم التي من جملتها
الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل في الاقتدار وما يلزم
معه الاقتدار ولو على بعض العقايد والكلام بعد الاثبات كذلك لكنه بخلاف ساير العلوم ونعترض بان للمنطق
مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنة الكلام نعم لو اريد ما يلزم معه
الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع ان في اثبات المدخل
اشعارا بالسببية ولو قال نقتدر به واراد الاستعداد القريب كما في اثبات العقايد بايراد الحجج على ما هو المعتمد
في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شيء من ذلك قال وموضوعه المعلوم اقول اتفقت كلمة القوم
على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما
تميز به الذات بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة
بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة
مسايل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنفصله وتحقيق المقام انهم لما حاولوا
معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وصنفوا الحقايق انواعها واجناسها وغيرها
كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بادلة فحصلت لهم قضايا كسبية
محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقايق سموها المسايل وجعلوا كل طايفة منها يرجع الى واحد من تلك
الاشياء بان يكون موضوعا لها نفسه او جزؤه او نوعا منه او اعراضا ذاتية له علما خاصا يفرد بالتدوين
والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطايفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع او الاشتراك
فيه على الوجه المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات
ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل حقيقة مسماه اعني ذلك المركب
الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز
عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع من جهة وحدة مسايل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها
جهات اخر كالتعريف والغاية فانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شيء وذلك
عن احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب
الموضوع وان كانت تتمايز عند الطالب بما لها من التعريف والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم
وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه

فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا
واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على
تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا للعلمين من غير اعتبار
تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع
علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون
ذلك لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسايل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع وكذا تختلف
باختلاف المحمول فلم لم يجعلوا هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض
آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ للجنس والاعراض
الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التميز لانا نقول ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف
ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما
متعددة بتعدد محمولات المسايل من الزوج والفرد وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا ساير العلوم
والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين
العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسألة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف
وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا مضبوطا بينا ومبينا وذلك هو الموضوع
اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين بحثها في العلم نفسه
ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما يصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدوده ولهذا
فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية
وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسألة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم ولا خفاء في
ان المسايل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسايل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت
اشتراط تشارك موضوعي العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ
قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك في ذاتي او عرضي اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين
عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا بل علمين متساويين في الرتبة بخلاف
علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر
ومصداقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك العلم الواحد والا فمتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة
لا ينظران في الزمان الذي هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة
انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا
ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما هو الكم وكان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما في موضوعه
من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات ما تقدم هو اليه
جزءا من العلم على حدة وبكونه من مباديه التصورية فما وجه ذلك قلت ان ارادوا ان التصديق بهلية الموضوع

كالعدد في الحساب جزء منه بدليل يعلمهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له وتصوره
من المبادي التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات ولم تصور حقيقة الموضوع اعني ما يبحث فيه عن اعراضه
الذاتية فن صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيها الاشتباه وانما لم يجعلوا التصديق بهلية
الموضوع من المبادي التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادي التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها
تتالف قياسات العلم وانما لم يجعلوا التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بمنزلة الشيء
منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب
فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه وينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في
الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والاصول وقد لا يظهر الا تكلفا كما في بعض الادبيات
اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك
اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها في نظر صناعة
البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت اليها بعد انهدام قواعد الصناعات الخمس من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول
موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يبحث عن احوال الصانع
من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار
والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث
عن احوال المعلوم وهو كالموجود في الاحاطة والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام
فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على رأي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة
في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه
فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد معروضه فاعم ككونه الصانع وقدمه
كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك والاختلاف في ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على عمومه
كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لا يستعمل في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية
وانما الخلاف في انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع
المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد اللاحق على الزوجية والفردية
الا ترى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء العرض
الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث وقد يكون اخص منه
مطلقا كالزوج للعدد او من وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتي له لكون جنسه وهو الكم مأخوذا
في حدها ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد
يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج قال ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية
اقول قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لافادته زيادة التمييز وقيد القضايا بالنظرية
لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية اذ لا معنى للمسئلة الا ما يسأل عنه ويطلب

بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي لبيان لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد يجعل
الصناعة عبارة عن عدة اوضاع او اصطلاحات واحكام بديهية لا تفتقر الى تنبيه هي مسائلها وعلى هذا ينبغي ان
يحمل ما وقع في تجريد المنطق من ان المسائل ما يبرهن عليها في العلم ان لم تكن بينة قال وغايته ما يتادى اليه
الشيء ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ان كان مما يشوق الكل طبعا
يسمى منفعة فمصدر الفعل يذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا او ضلالا ومنفعته
ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا
يزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها
في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد
قال فهو اشرف العلوم اقول لما بين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته
اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة
براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع بين انه اشرف العلوم الدينية من جهات شرف
العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد عقائد المبتدئين
والتوريط في اودية الضلال بترويج مزخرفات الفلاسفة من المقال قال والمتقدمون الخ اقول اخر هذه
المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من
علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في
اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما تشترط فيه الحيوة
كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين اختلافها
بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له
وامور يمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم
فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى المحدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا
واقع وحينئذ ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي لثبوت عنده صدقه والقبول لما يقوله
في الله تعالى وفي امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود
وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود بما هو حيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام
فتميز الكلام عن الالهي بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة
والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا
من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي نقطع بها في الاسلام
دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اي التعلق بهما وكون ما
منتسبة اليهما جارية على قواعدهما على ما هو انتساب العقائد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله
من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على

القواعد الشرعية ولا تخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة عليها هو قانون
الفلسفة لا أن يكون جميع المباحث حقة في نفس الأمر مقتبسة إلى الإسلام بالتحقيق وإلا لما صدق التعريف
على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا الإيراد لا اعتراض بأن قانون الإسلام ما هو الحق
من مسائل الكلام فإن أريد الحقية ولا انتساب إلى الإسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره
لأنه ليس لازما لما عداه إذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقالته ولم يصدق على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده
مع أنه كلام وفاقا وإن أريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان أو باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام عن الإلهي
لاشتراكهما في ذلك قال فقيل أقول اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام الموجود
من حيث هو بأنه قد يبحث عن أحوال ما لا يعتبر وجوده وإن كان موجودا هو كالنظر والدليل وعن أحوال
ما لا وجود له أصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز أن يؤخذ الموجود أعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لأن
المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب أنا لا نسلم كون مثل هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث
النظر والدليل من مبادئه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسألة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما
بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث إعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وأمثال ذلك
من المسائل قطعا لأنا نقول هي راجعة إلى أحوال الموجود بأنه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل إلى غير
النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم أنها من المسائل فغايته ما ذكرتم لو أريد
بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الإطلاق
ذهنيا كان أو خارجيا واجبا أو ممكنا جوهرا أو عرضا إلى غير ذلك فمباحث النظر والدليل من أحوال
الوجود العيني وإن لم يعتبر والبواقي من أحوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما
يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول إلى المعلوم قال وقيل أقول ذهب القاضي
الأرموي من المتأخرين إلى أن موضوع الكلام ذات الله تعالى لأنه يبحث عن صفته الثبوتية والسلبية
وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الأعمال
وكيفية نظام العالم وبالبحث عن النبوة وما يتبعها وبالآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام
هو العلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة
وتبعه صاحب الصحائف إلا أنه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث
استنادها إلى الله تعالى لما أنه يبحث عن أوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي وأوصاف ذاتية لذات
الممكنات من حيث أنها محتاجة إلى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود وكان هو العلم الباحث عن أحوال
الصانع وأحوال الممكنات من حيث احتياجها إليه على قانون الإسلام وينبغي أن يكون هذا معنى ما قال
هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام
وإلا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه أجاب بأن المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث
الصفات لا الذات من حيث عدم التركب والجوهرية والعرضية والبحث عنهما من قبيل المسائل كالبحث عن

نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم وهذا يشعر بأن المحمول في قولنا
الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فإن قيل لو كان
الموضوع ذات الله تعالى وحده أو مع ذات الممكنات من حيث الاستناد إليه لما وقع البحث في المسائل
إلا عن أحوالها واللازم باطل لأن كثيرا من مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض بحث عن أحوال الممكنات
لا من حيث استنادها إلى الواجب قلت يجوز أن يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا إلى تكميل
الصناعة بأن يذكر مع المطالب ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما أشبه ذلك كمباحث
المعدوم والحال وأقسام الماهية والحركات والأجسام أو على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا إلى تزييفه
كبحث علة العين والأفلاك العلوية والجوهر المجرد أو على سبيل المبادئ بأن يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر
لتحقيق المقصود بأن لا يتوقف بيانه على ما ليس ببين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء
قابلا وفاعلا وإمكان الخلاء وتناهي الأبعاد وأما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير
المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فإن قيل لا يجوز
أن يكون للكلام مبادئ تفتقر إلى البيان وتثبت بالبرهان لأن مبادئ العلم إنما تبين في علم أعلى منه وليس في
العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة إليه ومتوقف بالآخرة عليه فمبادئه لا يكون إلا
بينة بنفسها قلنا ما تبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما أعلى ولا أن يكون علما شرعيا للاتفاق على أن
علم الأصول يستمد من العربية وتبين فيها بعض مبادئه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الأسفار وغيرها أن مبادئ
العلم قد يكون بينة بنفسها فلا تبين في علم أصلا وقد يكون غير بينة فتبين في علم أعلى جلالة لمحله عن أن تبين
في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فإنه من مبادئ الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الأولى
أو في علم أدنى لدنو شأنه عن أن تبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي لا يتجزى فإنه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ
الإلهي لإثبات الهيولى والصورة فيجب أن تبين بمقدمات لا تتوقف صحتها عليه لئلا يلزم الدور وقد تبين
في ذلك العلم نفسه بشرط أن لا تكون مبادئ لجميع مسائله وأن لا تبين بمسألة تتوقف عليه لئلا يلزم الدور
فهذا يكون مبدأ باعتبار ومسألة باعتبار كأكثر مسائل الهندسة وككون الأمر للوجوب فإنه من مسألة
الأصول ومبدأ لمسألة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولا يخفى أنه يجب في هذا القسم أن يكون
بحثا عن أحوال موضوع الصناعة ليصح كونها من مسائلها فما نحن فيه أعني البحث عن أحوال الممكنات لا على وجه
الاستناد لا يكون من هذا القبيل فيتعين البيان في علم أدنى أو على تثبت هذا المبدأ بدليل قطعي من غير
مخالفة للقواعد الشرعية وإن لم يعد ذلك العلم من العلوم الإسلامية كالإلهي الباحث عن أحوال الموجود على الإطلاق
وههنا شيء آخر وهو أن المفهوم من شرح الصحائف أن ليس معنى البحث عن أحوال الممكنات على وجه الاستناد
أن يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل لو لم يكن البحث عن أحوال تعرض للممكنات من جهة استنادها إليه
قال إن أحوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام أحوال مخصوصة معلومة بحكم بعضها بأنها من آثار قدرة الله تعالى
وذلك إنما يكون بحاجتها إليه تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشئا عن جهة حاجتها إليه قال واعترض

لما كان من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقايد الدينية ولم يناسب علم الكلام من العلوم الاسلامية
خلطها المتأخرون بمسائل الكلام افاضة للحقائق وافادة لما عسى يستغنى به الملتمس عن المضائق والا فلا
نزاع في ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك
من احوال الممكنات فلذا اعتبر العموم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات
من جهة الاستناد وعلى انه لو كان كذلك لما كان اثباته من مباحث الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى
الى ان ينتهي الى موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان صنعة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو
معنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له لكن لا نزاع
في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار
او بالايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون فن
الكلام ظاهر الفساد والا لكان بعض العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية
واساسها واجاب بعضهم بانه جاز هاهنا اثبات الموضوع في العلم بوجهين الاول ان الوجود من
اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف ساير العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين
وكان هذا مراد من قال موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود
والا فهو المتعرفة مما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا لا يصح على راي من يجعل
الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على راي من يجعله زايدا مشتركا لان العرض الذاتي يكون مختصا قلنا
سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب
فتم الجواب والا فيسقط اصل الاعتراض الثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه
وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه
للشيء لامر خارج عنه حسا وللاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم
والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات
مسألة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم
موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقرر انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام
لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم
موضوع ومبادئ ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانه الموضوع وهليته البسيطة وقد صار
في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون
علم اعلى من فوقه لان موضوعه اعم فينبغي ان يوضع موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهي
اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون
علما شرعيا يلحق كونه نقليا وعلى وفق الشرع فان قيل فعدل الكلام الى الوجود المختص بموضوع
الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة بل يكون مسلما في نظرها

لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى واما ثانيا فيتوجه الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة
وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون ثمة هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده
لا يستلزم وجود الاخص فيبين منها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له
هذا القسم ويكون بذلك عايدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم
وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس وربما يشتبه الغلط من هذا الكلام لكثير
في بعض ما سبق قال **الفصل الثاني في العلم** اقول ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي
لوجهين الاول معلوم بمنع اكتسابه اي المعلومية فيحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون
بغيره معلوم ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير
لزم الدور فيتعين طريق الضرورة وهو المطلوب الثاني ان علمي كل بوجوده بديهي اولي بالبداهة فمطلق العلم
بديهي وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بانهما مبنيان على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول
فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور
بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يعلم بوجود الكلي في ضمن الجزئيات
لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان الذي يتوقف على علمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد
تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح المقاصد ان الذي يرد حصوله بالغير انما هو
حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعني علما
جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور
العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا
ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية
فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم
منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم
متوقفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول
المعاني النفسية في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل بمنزلة الشخص وذلك اتصاف بها
لا تصورها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشخص وذلك تصورها لا اتصاف
بها الا ترى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصوره الامام بحصول مفهومه
في نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون تصورا للعلم كما ان حصول مفهوم العلم
بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء
على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم
يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان علمه بانه عالم بذلك الغير وعلى تقديره وقوع ذلك الممكن
يلزم حصول العلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال واكتساب العلم يكون تعلق والتصور الغير الملزوم

أي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل صح

لامكان الخ فيكون محالا والجواب ان علم كل احد عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم
بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديق وبداهته
لا تستدعي بداهة تصوراته لانه معتبر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا
التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور
الطرفين شطرا له او شرطا وذلك لحصوله لمن لا يتاتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان
قلت العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم
بالحقيقة مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم قبل الاكتساب
حقيقة العلم فهو غير مسلم او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب قال
ثم اكثر تعريفات العلم مدخولة كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به ادراك المعلوم على ما هو به اثبات المعلوم على ما هو
به اعتقاد الشيء على ما هو به ما يعلم به الشيء ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل
ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر
تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر
المدركات الحسية فكيف في الادراكات وانما سبيل معرفته التقسيم والمثال اما التقسيم فهو ان نميزه عما يلتبس
به وهي الاعتقادات والاخبار فيميزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد
المقلد ونميزه عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد وبقي اعتقاده
بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند اعتقاد انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال في العقيدة
والاعتقاد عقدة في القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك
البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق
في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة ينطبع فيها صور المعقولات
اي حقائقها وماهياتها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها
وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المفهوم المثال يفهمك حقيقة
العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا امتناعه [illegible] وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس بعيد
وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض قال
الامام الرازي تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه
بشيء يجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان وقع فيه شيء من الاختلاف فانما هو لتشعب
وضوحه لا لخفائه قال وللنزاع في اشتراك لفظ العلم تعالى في الاصطلاح على معان منها ادراك
العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وسيجيء في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه وبعضهم
نظر الى ان العلم صفة للعالم والحصول صفة للصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام
وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي

بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان
ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة للعالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما فيه
الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجيء بيانها ومنها ما يشمل التصور المطابق
والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارات الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به
اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل
عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل
اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فيخرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب
والتجلي انشراح وانحلال للعقدة الثانية صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة تستعقب
بخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزا لا يحتمل النقيض في الامور المعنوية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة و
الارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج
سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد
لانه يزول بتشكيك المشكك وربما يتعلق بالبعض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا
التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه
لا نقيض له بناء على المشهور من اختصاص التناقض بالقضايا باعتبار الحكم والتركيب ولا يخلو عن نظر ومنهم من قيد المعاني بالكلية
ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكره في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى
عنها تخل بطرد التعريف اي جريانه في جميع افراد المعرف على ما ذكره ابن الحاجب ان اسم الفاعل يرد على طرد
تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا هذا مصطلح النحاة ثم الظاهر في قولنا تمييزا لا يحتمل النقيض
ان المراد بعض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد صفة توجب التمييز ايجابا لا يحتمل النقيض
وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا
علم مع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى صفة توجب للنفس تمييزا للمعنى عنده بحيث لا
يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل
النقيض بان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو راي المحققين
او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق فيه الوصف الذي به يصير ذهبا على ما هو راي
بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم
هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض اولا لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون ثبوت
نسبة الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل النقيض لزوال اصلا والعادية
كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال
لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كالحكم بسواد الجسم المشاهد قطعا مع انه
في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان احتمال النقيض بمعنى تجويز الحاكم اياه اما حقيقة او حالا كما في الظن

لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومالا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل
او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا ظهر الجواب عن نقض تعريف العلم باعتقاد
المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي
كما في العاديات قال المبحث الثاني اقول قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق ثم استبعد
بعضهم لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق
بالتحقيق وانما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اي المشروط بعدم
الحكم والى التصديق واجاب اخرون بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التقابل بحسب الصدق كما بين
الزوج والفرد وانحصر في التصور المقيد بعدم الحكم وفي التصديق ليس بتمام لخروج تصور الطرفين وبالجملة
فكلام القوم صريح في ان التصور المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم
اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبي بان هذا هو المراد بالتصور
الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق او لا وهو التصور
ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد
بالحكم على ما سبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه الحكم كيف
وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور جزءا منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس
الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسي ليست من جنس الاعتقاد
ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة
بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا يرى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث
والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا اخر من العلم وهو المسمى بالحكم
والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة او لا وقوعها ويعبر عنها بالفارسية بكرويدن
على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء التصور في قولك البياض عرض هو ان يحدث في الذهن
صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه
الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول
الخبر والقضية هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم اذ
لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع قال والضرورة قاضية اقول يعني
ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لانا نجد في انفسنا احتياج بعض التصورات
والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود
والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم
المستغني في نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري
ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب وعبارة المواقف وهو ان البعض ضروري بالوجدان

والبعض نظري بالضرورة ربما يتوهم ان الثاني ليس من الوجدان لكن المراد ما ذكرنا وفسر
القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد
بالمخلوق لان الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد ينفك
عن العلم الضروري بان يزول بعد الحصول بطريان شيء من اضداد العلم كالنوم والغفلة وبان
لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس
والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقدر على الانفكاك
والانفكاك فيما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارته
مشعرة بالقدرة يعني يفهم من قولنا لا يجد فلان سبيلا الى كذا او لا يجد انه يقدر عليه او لا يقدر
والحاصل ان اطلاق الضروري على العلم ماخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك
كحركة المرتعش ولهذا فسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول [illegible]
جعل الضروري من اقسام العلم الحادث ومفسره في عبارة القاضي ليخرج العلم مثل تفاصيل الاعداد ولا
مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرده العلم الحاصل
بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب عنه بان المعتبر في الضروري نفي القدرة
دائما وفي النظري انما ينتفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك
بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضي نفي الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان
الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافي اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت وامتناع
الانفكاك بالقدرة على ان يكون اخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظري بما تضمنه النظر الصحيح بمعنى انه
لا ينفك عنه بطريق جري العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه لما تقرر من ان حصول النتيجة عقيب النظر
ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث
من اللذة والالم ولو قال ما يفيده النظر الصحيح والاستعقاب العادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري
ويرادف النظري فمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير واما من يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام
ولا يجعله مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظري ولا يلازمه عادة على ما في المواقف الا ان يجعل مثل
التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبي لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل او
الحس والضروري بما يقابله ويخص الكسبي النظري باسم الاستدلال قال واختار الامام اقول الامام
الرازي ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعني المطلوب
والكاسب اعني طريق اكتسابه اما الاول فلان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه
لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز
ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع
جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه ان لم يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله

او وجه المجهول وهو يصح لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما تعلق به التصديق كالقضية
او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله
وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور بخلاف
متعلق التصور واجيب باختيار انه معلوم من وجه ولا نم امتناع التوجه الى وجه المجهول وانما
يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرج عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا
ان لنا شيئا به الحيوة وبه الادراك فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المتعارف
من الحد والرسم فالمجهول المط لا ينحصر في حقيقته ولا في العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات
والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاهم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية
الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك
بالدليل لا بالتعريف وقصد اكتساب العارض نفسه كاف هو مجهول لحقيقته وما ذكر في تلخيص المحصل من ان كلا
من الوجه المجهول والمعلوم حاصل للآخر ثالث هو المط الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم
من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما الاجمال فيه والآخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء
ظن ان هيهنا شيئا على اجمالها والاعتقاد ذكر في تقرير بل الافكار ان المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة
من جهة بعض عوارضها وعن الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء
اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها
ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افراده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك ثم البعض
انما يعرف الماهية لو اعرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا
اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف
بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الآخر ولو فرض تداخلها ينتقل الكلام الى تعريفه لجزء المركب منه ومن
غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه
بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهذا تصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور
ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف هيهنا تسامح حيث قال والبعض
ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطل والخارج وستبطله لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج ولكنه
على حذف الباء اي عرف بالخارج او عرف بالامر الذي شانه ان يكون خارجا عنه سائر الاجزاء فيكون
البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج لا الخارج وانما ادعي لزوم المحال بناء على ما هو تقرير
المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل منها ولظهور المنع اقتصرنا على احدهما كما هو تقرير المطالب العالية
ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء
وبالبعض وبالخارج احتجنا الى التفصي عن الاشكال اما عن الاول فان جميع الاجزاء وان كانت نفس
الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها لو لم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد يتعلق بها

تصورات متعددة بان يلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها
تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد
تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات
مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير افتقار الى النظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة
لم يصلح معرفا بل يكون مطلوبة وينتقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في بعض التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل
في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان يكون الاجزاء معلومة متفرقة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاختيارها
مجموعة مترتبة بحيث يفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري وعلى هذا
وقال في المواقف قد حاول قوم ان مجموع التصورات تحصل تصور المجموع الحق ان الاجزاء اذا احضرت
مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لا ان ثمة حصول المجموع يوجب حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية
اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امر ترتب عليه المركب وطامع عن قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء
امر يوجب حصوله امرا آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع
اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فباطل لا تشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس
على الوجود الخارجي لانه لا حجر في تصرفات العقل فله ان يلاحظ المجموع الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا فشيئا
ولم يتعرض لحل الاشكال على ان قال المجموع الامور التي كل واحد منها معدوم والاخرى تصا لان المحدود ايضا كذلك
فلا بد في بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا محدود وهو معنى
كلامهم واما عن الثاني فبانا لا نم ان معرفة الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة
ويفتقر الى حضورها مجموعة مترتبة ممتازة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت
نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها
بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ويجوز ان يبقى الاجزاء مجهولة وبعد المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز
عما عداها من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون اجزاء المعرف نفس المعرف بالذات ويعود
التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها او غيره ويصح التعريف بالخارج على ما يجيء وبما ذكرنا
يندفع ما يقال ان جميع الاجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها علما بها وان معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله
في الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم يكن علة لشيء من اجزائه لجاز حصول الكل بدونه
لجاز حصول الكل فلم يكن علة ولعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واما
عن الثالث فبانا لا نم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص بنفسه فان الذهن
ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه
وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كون جسمين واشغال حيز بتحيز من الى
التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداه
وسعي ان يعلم انه وان كان لازما بحسب التصديق لا بد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول

بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان
يكون نفس المتاخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي متاخرة فيحصل معرفتها بها كما ان العلم
بالجنس والفصل وهو التركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزاؤه وبها يحصل العلم به ورد
المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشيء ان لم يكن نفسه فاما ان يكون خارجا عنه وهو
ظاهر البطلان او داخلا فيه فيتركب الشيء منها ومن غيرها فلا يكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع
الاجزاء فتمام حقيقته ان كان ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما
التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتاخر ولو كان هذا
لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء
جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التاليف والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال
الكشي ان مجموع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها
هي هي لكن لا يخفى ان مرجع هذا الى ما ذكره البعض من ان الحد التام المتعريف بجميع الاجزاء المادية لا يحصولها
في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزاء المادية
اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا
تاما ثم اعترض على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علل وهو معلول لها ومن
المعلوم بالبديهة ان تحصيل الاشياء بتحصيل واحد وتحصيل واحد لغو ونضم احدهما الى الاخر لا يكون محصلا الا نفسه
بل يكون محصلا له بجميع اجزائه المادية والصورية قال المبحث الثالث اقول لما كان العلوم
النظرية تنتهي الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكريها من مبادي الكلام ليعلم ان ما جعل منتهى مقدمات
القياس ويدعي كونه ضروريا ما هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات
والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات و
المتواترات والحدسيات لان القضايا التي لم يكف تصور طرفيها بعد شرائط الادراك من سلامة الالات
كما في حكم العقل ولا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل
ويعينه الى الحكم او الى القضية واليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون
ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم ويخلو ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل
النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات ثم البديهيات وتسمى اوليات
فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين
وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان
الغريزة كما في الصبيان والبله او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما
هو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة
والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما نجد نفوسنا لا بالالات البدنية

كشعورنا بذاتنا واحوالها وجميع احكام الحس جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة
فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علته واما الفطريات فقضايا يحكم بها
العقل بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم ينضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا
قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل
بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من
سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا
مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند
الى مشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه
لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس
يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه مع الشمس وذلك انه متى دام جانبه الذي يلي الشمس ويقابل ضوءه
الى مقابلة الشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرار المشاهدة
ومعاونة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين
الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من العلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس
قال وقد يحصر في البديهيات والمشاهدات اقول ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة
النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع اخر ان الضروريات
هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما
ان البديهيات يشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين وكان العقل لم يفتقر الا الى
تصورهما ان البديهيات والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس
لكن مع التكرار وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث
على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي معها ونازع بعضهم في كون
المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل
الظنيات ثم المحققون من القائلين بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل
واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وهذا انسب بكلام الامام حجة الاسلام حيث قال العلم الحاصل
بالتواتر ضروري بمعنى لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضر في الذهن وليس
ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احدهما
ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار
عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وهذا يظهر
ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذي يجد النفس مضطرة

الله فان قيل المتواترات من قبيل الحسيات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار
حارة قلت الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول انه تكرر السماع
حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا
اذا تواتر الاخبار بان النبي عم قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبرين ضروري
مأخوذ من الحس والعلم بان الخبر المسموع كلام النبي عم هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات
المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين
اعني ان هذا خبر النبي عم وكل ما هو خبر النبي عم فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال
ان هذا الحديث متواتر فمعناه ان الخبر بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء
قال واما المنكرون اقول قد سبق اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول لا تقوم
حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي الاول في البديهيات ومنهم من عكس
ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه لخص الامام فيها نكتة الامثلة وبين العقول بعدم كون
الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادي الاول الضرورية
مستندة اليها على ما صرحوا به ان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات ولهذا لا
يكتسبها الصبيان باستعداد وحصل العقول لهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست
يقينية واعتذر بان المراد انه لا يجزم العقل بالاحكام المأخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط ربما
لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا البيان مواضع الغلط في المحسوسات ولئن احكامها
تكون يقينية وانما تكون غير يقينية صناعة المناظر كما جعلوا البيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطا
وما ذكر في تلخيص المحصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من شأنه التأليف الحكمي بل الادراك فقط وانما
الحكم للعقل ليس ردا لكلام الامام بالمنافقة في ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطته بل بما رتب
عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يو
صف من حيث مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع
فيها من الغلط وهو لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا يصح نسبته
الى الحكماء لتقريرهم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه يستفاد مما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا
فلا بد من حاكم آخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا
بل الحاكم في الكل هو العقل وانما استفاد بيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه
تنبيه لمن لم يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات بان التفصي عن مضائق مواضع الغلط
ثم احالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات
ولا جواب عن شيء من الشكوك ولا تأمل في الاقسام وحصرها واستيفائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك
انه لا وثوق على حكم الحس لا في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي لا تقتصر على الافراد المحققة ولا في الجزئيات

فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم في المحسوسات على خلاف ما هو عليه فانا نرى الصغير كبيرا وبالعكس
والواحد كثيرا وبالعكس والساكن متحركا الى غير ذلك كما ترى العنبة في الماء كالاجاص والجمر من البعيد كالكوز
والتمر في الماء قمريا والالوان المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا
ممتزجا من الكل وترى من في السفينة السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب
ان غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة
اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا يعلم على التفصيل
وهذا ما قال في المواقف ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس لا ان لا يوثق
بجزمه بما جزم به وكونه محتملا اي ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اي بصدد الاحتمال بناء
على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على
جزمه كما يتوهم اذ ليس فيه كثير معنى قال ومنهم من قدح في البديهيات اقول قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان
انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح
في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات
البديهية واعلاها قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
وهذا غير موثوق به لان كونه اجلى جلي ولان كونه اعلى اي اسبق فلتوقف الكل عليه واستناده اليه مثلا لما حفظ
في قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا وليس بكائن وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون
في ان واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن
وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود
والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات
التي تورد على الامرين وهذه الامور الثلثة انما تتبين بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصل المطالب
يتوقف لا محالة على حقية هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا
وهو محال وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بديهة العقل
جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبهة وما يورد من الشكوك
لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه
وان شئنا نبهناه عسى ان يعترف ويحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة فمن الشبه ان هذا
التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وغيرهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت
العدم المطلق يحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا
وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى الواحد من حيث الذات
والمفهوم ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا
وقسيما له من حيث المفهوم وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود لو اخذ في

المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كاتب او ليس بكاتب فاما ان يكون وجود المثبت بنفس ما ثبت له
فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه معتبر قطعا وكون الجزء السلبي مناقضا له لان اطلاق السلب
يناقض دوام الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود لان
الموضوع خاليا عن الوجود وتسلسل الوجود ان اخذ موجودا وسيجيء بيانه وجوابه في بحث الوجود
وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل النفي المستلزم لثبوته
وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوتها له والجواب انه لا امتناع
في كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا
بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع
في كون النفي المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل لا في قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ما سيجيء
ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود
او لا يكون اسود فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول هنا وصفا
كان للموضوع موصوفية وهي وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة
فيتسلسل الموصوفيات ولا يندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نفسه يتقوم بالمتصف
لا بالعقل لان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما
هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب في الجملة والجواب ما سيجيء
من ان ضرورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان يكون عدمية ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا
وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافات
في العقل فقط لا ينافي انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث لو عقلها
عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها انا لا نعلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم
وسيجيء جوابه على انهما لا يعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها بلغوا الى الكثرة
حدا يقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس وفي المعقول يكون شبهة
لا اقل قال ومنهم من قدح فيهما اقول اي في الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قال
في الملخص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى
ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا انا شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية
وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول
والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرف النقيض حقا
بالقياس الى الخصم وليس في نفس الامر شيء بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا
ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون
هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى ان في كلام العنادية والعندية من التناقض

حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية
فانهم على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس
والعقل لما مر من شبه الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم
من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات امر او نفيه فلهذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية
والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم
اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا والبديهيات وفي الاشتغال باثباتهما الزام لمذهبهم وتحصيل
لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ عندنا لا يحصل
كون الضروري مجهولا لاستفادته بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم
وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء
لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لتأثرهم وانطفاء لنار شغلهم قال
الفصل الثالث في النظر اقول اورد فيه سبعة مباحث اولها في بيان حقيقته لا اختيار في
ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا اتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه
كيف اتفق بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي فلا محالة
يكون مشعورا به من وجه فتحركت النفس منه في الصور المخزونة عندها منتقلا من صورة الى صورة
الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسط فيستحضرها متعينة متميزة ثم يتحرك
فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المط بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق به
يقينا او غير يقين فههنا حركتان تحصل باولهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الوصول
اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب
الترتيب المخصوص مادة الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف لتوارد
الصور والكيفيات على النفس ولا بد له من ان يكون هناك توجه نحو المط وازالة ما يمنعه من الغفلة
والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليأخذ البعض ويحذف البعض ويرتب لما يخوف
فانه يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه ولوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه
او اصطلاحا على ذلك فيقال هي حركة الذهن الى مبادي المط او حركته عن المبادي الى المطالب او ترتيب
المعلومات للتادي الى المجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل فيعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف
بالفصل وحده او الخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة التركيب وفي الترتيب
بين الموصوف والصفة او يختص التفسير بالنظر المشتمل على التاليف والترتيب لخروج التعريف بالمفرد على الفرض و
وبهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد غير راجح والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على مذهبه
المزعوم امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعل عبارة عن نفس العلوم المرتبة وحرفها ترتيب امور معلومة
او مظنونة للتادي الى المجهول ويراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو المعتبر

وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح في شرح الاشارات
وح لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح والا لزم ان تقيد الظن بالمطابقة
ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل التادي بحيث تؤدي ليخرج الفاسد
من جهة الصورة بل لمطلق النظر ومقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا
ولا يتناوله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول
الحاصل عند العقل مع احد الكائن او كثر تصورا كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا ينتقض
الى شيء من النقوض السابقة وفي كلام الامام ان النظر البصري اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد
ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلة
ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله
من شيء الى شيء الى ان يحصل له العلوم المرتبة المودية الى ذلك المط فمن هاهنا يقال النظر تجريد الذهن
عن الغفلات بمعنى خلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان
المط عليه او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لما يوجب لفيضان المط عليه ولما كان امتياز النظر
عن سائر حركات النفس لما انه في غاية الظهور حتى ان كثيرا من فاسبره لا يخ عن اشارة اليه ذهب
المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخيل
على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط
من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا
فما وقع في المواقف ان المراد بالحركات التخيلية ليس كما ينبغي والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه استعمال
النفس في المعاني استعمالا بالقصد فكانه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد
وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا
يكون كاكثر حديث النفس فيسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لان باقي الحد مغن عنه واعتذاره
بانه لم يجعله جزءا من الحد مثل كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة
ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه
بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريف ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان
ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف ولقائل
اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فدفع بان المطلوب هو الظن
من حيث انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاخص اعني المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي الفكر
علم او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا
من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده
في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلثة ليست كذلك ولهذا

لم يجز الاقتصار على بعض الخواص فرده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر
قولنا يطلب به علم او ظن فلا يطلب به ظن بل يجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا تشمل كل منها الا البعض
اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل فهو من كونه على احد الاوصاف متنوع كلمة او
لبيان اقسام المحدود لا للابهام والترديد المنافي للتحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن
لان الرجحان ماخوذ في حقيقته اذ هو الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته
لا يصلح مصححا او باعثا عن التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريد ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان
المعتبر في الظن وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلثة
خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة في المعقولات
لتحصيل مبادي المطلوب والفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يمتنع الاقتصار
قال المبحث الثاني اقول النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على جهة
مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك
الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضافان الى النظر لهذه الملابسة او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة
كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشائع في عبارة البعض ان الصورة
هي ذلك الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض الاجزاء الى البعض وضع ما او جعلها
بهذه الحيثية والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحد واتفقوا على انه
ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المط والا ففاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور
في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون
المذكور في الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة
للمط صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يقدم
الاعم ويقيد بالفصل والخاصة بحيث يحصل صورة وحدانية موازنة او مميزة لصورة المطلوب وفي الدليل ان
يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان
تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوز فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا
فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية تنتهي الى الضروري بوسائط
اقل واكثر وكذا الصور القياسية للاشكال وعبارة المواقف ربما يوهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلي
والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف وانقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة على تفسير
الترتيب قال والصحيح المقترن بشرائطه اقول قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع
في افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل
اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب ما يكون محل النزاع لقائل لا مقصود
تردد في ان الحاصل عقيب النظر ان في الاشيء لا ريبة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر يفيد

للعلم مطلقا او في الاهية موجود في الجملة ولما قصد الآمدي اثبات قاعدة سطلق على الانظار الجزئية الصحيحة
الصادرة عنا في كتاب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه في القطعيات اذ النظر في الظنيات
لا يفيد العلم وقال وان لا يعقبه شيء من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم حينئذ بل لا ظن
ايضا وجعل كلا من الصور المذكورة ضدا للادراك على ما هو رأي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح العقلاء
وتركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لتطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة
حيث لم يناسب المطلوب ولتناول النظر المطلوب به التصور هنا وظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر
عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا في قولهم العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب
علم او ظن انه يعم التصور والتصديق تكلف منا قال بمعنى حصوله عقيبه تنبيه الى كيفية افادة النظر للعلم
فعندنا هي يخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة الى تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع
جواز ان لا يخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما تحقق من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره
ابتداء وان المختار لا يكون واجبا والقائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله محض القدرة القديمة
من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجه النتيجة فيهما بالقوة ومنهم
من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة هي بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد
لحركة المفتاح فالنظر علة اي تعقب فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل
بالفاعل لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ان يراد الحركة
ايضا ليست كذلك وقد تعوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا
بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما
في النظرية واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعي وان اريد به صورة
قياس منطقي بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل اتفاقا
فلا الزام لانهم قالوا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني التذكر لعلة لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر
وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فحصر الحاصل
ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن بعلة عند كل منهما
علة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشارك تذكره في عدم
المقدورية وبين منع وجود الحكم في الاصل اي لا نسلم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك
عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو قلنا يتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله
تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع
المؤثرين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بانه
كان قد ادى ذلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال
ويجوز ان يكون العلة هي لزوم حصول الحاصل لان التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل العلم وعلى هذا لا يكون التذكر

معدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك لان النظر
يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عند العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين
في لسان الشرع عبارة عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي
ان المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن
لا بطريق التوليد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم
بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب
العادي فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا وان الاول
مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور
هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم
مع الملزومات وعلى بطلان التولد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فهو
اعتراض المواقف بانه لما كان فعل القادر المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك من غير وجوب عليه او عنه لانا نقول المراد الوجوب بالاختيار على ما تحقق لانا نقول فتجويز ان لا يقع
بان لا يتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو بعينه المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر
كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن المؤثر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه
ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجوب الجوهر لوجود العرض وبالجملة
ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز ترك المقدور لا يمنع ان يكون مشروطا
بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد
وانما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة
اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى
غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي
عندنا ولهذا لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب الثلاثة لاصحابنا
اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه او لزوما وعقليا قال فان قيل تقرير السؤال ان الحكم
بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا
لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير
تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع
الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه
على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس معلوما
لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر متناقض فان قيل اثبات القضية النظرية ان العلم بها مستفاد

من النظر بان نعلم المقدمات مرتبة فنعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك
فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كان تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة
بمعنى انها تصور بتصور وان لم نعلم الاختصاص واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو
صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة وان التصديق بالنتيجة عن العلم بحقيهما فانما تستلزمه التصديق
بالمقدمات المرتبة وكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد
من العلم باللزوم وتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى
لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة لذلك سقط السؤال وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري
ولا نم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد تختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف
وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتهما في ذلك في كثرة التعاطي
النفس اليها ويختار انه نظري بحث نظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء او انتهاء بان يقال في قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه
يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات
الكلية على ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان ليس للافادة ليست بخصوصية هذه المادة
بل لصحة النظر المخصوص وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المط وهذا ما قال
امام الحرمين هو لا يعدم اماثه جميع انواع النظر بنوع منها يثبت بعضه غرض لا انه لما اعترف باثبات الشيء
بنفسه اعترض الامام الرازي بان فيه تناقضا وتعددا للشيء على نفسه وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات
قد يغاير بحسب الاعتبار ويخالفه في الاحكام كهذا النظر الذي ابتداء كون كل نظر مفيد للحكم فانه من حيث
ذاته وسيلة ومقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتاخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف
المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر
اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائط يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة
هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم
بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات وبالاعتبار
متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلا يلزم الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم بالشيء على الشيء
قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك
باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا قلنا الحكم على العالم بالحدوث فمع ما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير معتمد
اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او معتمدا بديهيا كقولنا كل ما تقارن تعلق القدرة والارادة الحادث
فهو حادث او معتمدا اكتسابيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما يورد على الشكل الاول من ان العلم
بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة
على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو ساقط لان معلومية الحكم كحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد

الوسط كالمتغير لا ينافي مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل لا خفاء
في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري
مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا احد
منه عنوان الموضوع هو النظر فقال النظر او كل نظر على شرائطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما
هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولا شيء من القديم بمتغير فان العلم
بافادة الاولى ضروري والثانية نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد
الاوسط عند الحدين الآخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم
ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين من ان جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المط
وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل
وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى بغلة منتفخة البطن وتوهم انها حامل مع ملاحظة
انها بغلة وكل بغلة عاقر ولا خفاء في ان مع ملاحظة جهة الانتاج وكيفية التفطن لكيفية الاندراج يتساوى
الاشكال في الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الشكل حينئذ يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل
وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وتمام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون
التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحديث البغلة منبه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون
عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا نم امكان الشك في النتيجة مكابرة واستدل الامام
على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج
فينقل الكلام الى كيفية انتاجها مع الاوليين ويفضي الى اعتبار ما لا نهاية لها من المقدمات وضعفه لان ذلك
ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة وجعل عبارة
عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها بالاكبر فليس يلازم ان يكون له مع
المقدمتين نسبة واندراج يشترط العلم بها ليحصل بها مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع
في انه لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة من الاجزاء الصورية بحيث يكون
على ضرب من الضروب المنتجة وانه لا بد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف والعكس او نحوهما
حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك ما لم تعكس الترتيب مثلا
فما المتنازع في هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة اعني حضور
المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروط بملاحظة لتلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما
وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بالاكتساب ويرجع
الكل الى بيان اثبات الاصغر بعين هو الواسطة ملزوم لاثبات ما هو المط على ما هو حقيقة الشكل الاول ويكون طريق
البيان لتحصيل هذا الشرط ومن هاهنا استدل بعض المتاخرين على ان هذا الاشتراط تفاوت الاشكال في الانتاج
وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي لجواز ان يكون في نفسها

شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم للاشكال يعلم لزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بوسط
خفي او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يحصل منهما شكل من الاشكال كقولنا العالم
متغير وكل متغير حادث والاخريين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير ولو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم
النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم
فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا هو قولنا العالم حادث كان الناتج
من شكل اخر لا يتصور الا بتغير احدى المقدمتين او كليهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من
الثالث او وكل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا وح يتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم
للبعض اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لا يقال الاستدلال بتفاوت الاشكال بعد
القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم بالنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم
فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متفاوت الحصول بان يحصل في البعض بحيث لا التفات وفي البعض
بوسط خفي او اخفى لزم استواء جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك
اللازم عن الملزوم المستجمع بشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال
متساوية في لزوم النتائج اياها بمعنى حقيتها في نفس الامر على تقدير حقيتها وانما التفاوت في العلم بذلك وشروط
متفاوتة الحصول كالالتفات والاكتساب بخفي او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها

قال احتج المخالف بوجوه وانما لم يورد الشبهة السابعة في ضمن الوجوه لانها تنفي ان يكون التصديق الحاصل
عقيب النظر علما مطلقا او في الطبعيات والالهيات او في الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة النظر
الظن وانما النزاع في افادته اليقين الكامل وينفي ان لا يكون العدد بما محل الخلاف والشبهة السابعة
هي كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان
ضروريا لم يظهر اي لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع ان يقع او يظهر
خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر
خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك ينتقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر اخر فيفيد العلم بانه علم
ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا نم ظهور الخلاف من هذا النظر ونعلم اذ الكلام في النظر الصحيح
ولا نم انه حق قطعا او نختار انه نظري ولا نم افتقاره الى نظر اخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد
العلم بان ذلك علم لا جهل وظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات
وبهذا اندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم به فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض لفلا جزم مع
المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري فيفتقر الى نظر اخر موقوف على عدم المعارض
ويتسلسل فقوله كالعلم بانه لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر
الصحيح وان يكون نظريا ولا نم توقفه على نظر اخر وههنا بحث يطلعك عليه في اخر المقصد وفي شرح الطوالع
ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما محال وكانه على حذف المضاف

اي علميه العلم الحاصل اي كونه علما ولهذا اتضح منه اختيار انه ضرورية والا فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريا
الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به بالجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظري الثاني ان النظر
مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة
لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام
ههنا الاستعقاب عقلا او عادة يعني انه يلزم حصول العلم بالمط عند تمام النظر فالملزوم للعلم
انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا
او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق
الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال
دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف
لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس وكان هذا مراد
الامدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليصح بل بالنظر وهو مقدور والا فلا خفاء في وقوع
التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور بالتحصيل والترك بخلاف
الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف
القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته التي يشير اليها بقوله
انا وقد كثر فيه الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المخصوص او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء
لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسموات والعناصر وعجايب
المركبات والابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة
تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر
العلم اي التصديق في الحقائق الالهية لكان بشرط وهو التصور متحققا لكنه منتف اما بالضرورة
فظاهر واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب
ان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس
ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا
يعتد اثره فيدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول
لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل
ان لا يكون دليلا لان هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو منتف
عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشيء وموجبا له انه موجد ومحصل على ما هو شان
العلة بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته
والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي
كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول ثم اورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم

ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظرا صحيحا وامر شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر
قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجه المذكور مع سهولته عليه يلزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري
وبتوسط بالضروري وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف
بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد قلنا ما ذكرتم
من الوجوه ان افادت فسد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب وان لم تفد كان لغوا وبقي
ما ذكرنا سالما عن المعارض قال واما النظر الفاسد فالقائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه
يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام
يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني
عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اقول الاول [illegible] فلان لزوم النتيجة
للقياس المشتمل على الشرائط ضروري [illegible] سواء كانت المقدمات صادقة كما في المثال المذكور او
واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل
على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر كما مر واما عند فساد المادة فقط فبان يكون الصورة
من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات
وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه
نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع
لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام
الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومراد النافي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والعالم المعنى
بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي هنا طريقه في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها
صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين المطلوب والا لما اسعفت الدلالة بظهور الغلط ولكان
المحققون لا يعصمون عن الخطا واولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع
على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه
المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد
حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحقق الناظر
في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاده حقية
المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم بذلك وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاع
انما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل قال المبحث الثالث يشترط للنظر صحيحا كان او
فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل عدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب
اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب
لا لان النظر لا يكون مقارنا للشك على ما هو راي ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجزم فيتنافيان لان الجهل

المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء على ما هو راي المتكلمين والحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون
مع الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع وجازته
اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده
اي ضد النظر فمنه اي من ضده ما هو عام اي ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو
خاص اي ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب
ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عبارتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب
يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد
العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد العلم خاصة
كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به كلام من قبيل [illegible] فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب
لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب بعد حصول العلم به بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط
حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض اخر عائد
الى الناظر وهو زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول
باجتماع الادلة دون كل واحد وهذا الدليل دون ذلك ولان الاذهان مختلفة في قبول النفس فربما
يحصل للبعض من دليل وللبعض الاخر من دليل اخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاضافات وقال الامام
النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالته اي المطلوب منه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق
ان هذا لازم لكن المط والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين هو القضية التي موضوعها
موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا في الدليل دون
الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل
الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا فيه قضيتين احديهما ان العالم
حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند
المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون
العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب
الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم
من الاخر فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال الامام حجة الاسلام لما كانت
جهة الدلالة في القياس هو المستلزم لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا
ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المط هو المدلول المستنتج وانه غير المستلزم لوجوده في
المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور ان الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في تغاير جهة الدلالة للمدلول
ويتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل
هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف

من الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي وجه الدلالة هل يغاير
الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول
ان ههنا امورا ثلثة هي العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد
له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على ذلك المدلول ولا اختيار في تغاير الاولين وكذا في مغايرة الثالث
لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وبهذا الكلام ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة
الدليل للعلم بالمدلول حيث احتج الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم
بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب
مغايرته للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسئلة انما تجري من المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما
سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا
لهما لان المغاير لوجوده داخل في ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم
بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما مغايرة اعتبارية عقلية ليس بموجود في الخارج كالنسبي
في تحقيق الصنايع بهذا كلامه ولا نشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم خلافا للملاحدة لنا
وجوه الاول انه قد ثبت افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان
في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا والثاني امكان تحصيل المقدمات الضرورية
وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثالث ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا
في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل الا ان يخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم
كافيا لكونه مخصوصا بتائيد الهي او ينتهي سلسلة التعليم الى المعلم المستند علمه الى الوحي الثالث
ان ارشاد المعلم لا يفيدنا الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون كافيا في المعرفة حيث
افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك فيدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا
لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم اخر وهكذا الى ان يتسلسل وقديما
بانا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو
النظر المقرون بارشاده الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك
مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية
التي هي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها
انما يدل الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة واما لو ارادوا الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان
معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم واحتجوا لا احد على ذلك قال
النبي عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله
احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا في زمان على عدم اخذهم ذلك من النبي عم وعدم
امتثالهم امره بطريق التعليم لنا حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي عم وكفى

به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم و
يتوقف النجاة الى اتباعه والاعتراف بامامته واما احتياج الملاحدة مع التحول عنه فظاهر البطلان
قال **المبحث الرابع** لا اختلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل
حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور
يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعا كما هو رأينا
وعقلا ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف
المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما
وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه وللاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات
اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر
جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك
النفوس وتلف الاموال وكلما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك
طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع ظن الخوف في الاعم لما علم اذ لا يلزم الشعور بالاطلاع
وما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك
انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع
وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ
قائم فخوف العقاب او الاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة
احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت
المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا اهل البلاهة ادنى الى
الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرنا يتميم الدليل المذكور
بيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وشرحه الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا
واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا مفتقر الى حله لكونه مبنيا على مقدمات
مسلمة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات وبلا معلم وامكان تحقق الاجماع ونقله
وكونه حجة وبعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو
ممتنع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل
وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه
ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما
متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق
وتصور تلك [illegible] المفهومات مقدور [illegible] الطاقة البشرية الثاني انا لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة لان النص
مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعي

السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق
علما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين ومن بعدهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد
ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر
اذ بلغ نقلته في الكثرة حدا يمنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد
فليس كذلك وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشار اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله من غير تحقيق العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير
المطالب بادلتها وتقرير الشبه واجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي
وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد
فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين و
ارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انا لا نسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل
الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم
على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب
انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر اما ظاهر او خفي اما التعليم فظاهر
لانه ليس الا اعانة العقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة
بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي فكما لا يتم الابصار الا بهما لا يتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا
الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه اخبار معصوم آخر فلا بد من الانتهاء الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق
صاحبه بانه من الله تعالى وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة
بها الا بعد طاعة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا
لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لا يمنع لظهور كونه طريق العامة الرابع انا لا نسلم
ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك
اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل
لامتناع تحصيل الحاصل والجواب انه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال
والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم
مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى يجب معها مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لا يجب الا في الاقامة
وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط
فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه
لو نظر يجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا وان كان بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة مقيدا اذ لا وجوب على
العارف فلا يمكن تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا وسيندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما وانما نورد
في المتن لما سيجيء من النزاع في مقدورية كون الشيء غير واجب لكنا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق

يلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل
ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل
وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة
ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل
لكونه واجبا مطلقا اي على تقديري وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال
فيكون التكليف به تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي
فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا لخطاب الشرع على ما هو المتنازع
والجواب تخصيص الدعوى بما هو المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب
حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال آلة وحز الرقبة ومنها العلم
نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على
امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا
وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد
اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي يمكن التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر الى آثار
رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات والارض الى غير ذلك قال قالوا لو لم يجب الا شرعا احتج المعتزلة
على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع
لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر وجه اللزوم ان النبي عليه الصلوة والسلام
اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك
غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر
لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه
قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي عم في الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعني بالافحام
واجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقيض دليله اجمالا لاحتمال دل
على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب
ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات
سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو
من النظريات الجلية التي يتيسر لها العاقل بادنى التفات واصغاء الى ما يذكره الشارع من
المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع
الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علم
المكلف بذلك والموقوف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت
لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب ان اراد في الوجوب التحقق

وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم
بالوجوب لئلا يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا
وهذا ما قال في المواقف ان قولك لا يجب علي ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فقوله قلنا اي خبران والعائد اسم لاشارة وان خص اراده
العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر او اراده التحقيق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن
يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته وبالعكس قال

المبحث الخامس اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها اس
الواجبات وقال الاستاد هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال القاضي والامام
هو القصد الى النظر لتوقف النظر اليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات
فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق
وقد عرفت ما فيه ولهذا قال في المتن والا فالثاني اي النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم
المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمط فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل
قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر معه لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة
للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها
ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد
من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب او نقيضه على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان
الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور
الطرفين وترك النظر في النسبة ولا شيء منهما بمقدمة واعترض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا
لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من
ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة
مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة
للواجب المطلق بل للمقيد كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولما ان ايجاب
المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا في القول بوجوب
الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدور
مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك
النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة
عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك
يتناولهما لان معناه التردد في النسبة على استواء وهو الشك المحض ورجحان لاحد الجانبين وهو
الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته

ليزول الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط او نقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد
يقال في رد الشك انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابا له بمعنى تعلق خطاب
الشارع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه من الافعال التي يطلبها
العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا وسيعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي قال

المبحث السادس قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة مركب يتوصل الى المطلوب
والثانية صورته والمطلوب تصور او تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حدا او رسم
وكل منهما اما تام او ناقص لان التميز امر لا بد منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التميز عند العقل
فالمميز ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولا بد في المعرف من منع خروج
شيء من الافراد ودخول شيء مما سواها مما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى
بهذا الاسم وان كان عرضيا لها يسمى المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل على الطريق ثم المميز ان كان
مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى
بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال
الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب
مع الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار
بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب
ولا يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك
في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل
معرف حدا حتى اللفظي منه اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ اخر اوضح دلالة واكثر من المتقدمين
على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض
فقط الا انه المسموع على رأي المتأخرين في اشتراط كون المعرف مساويا اي مطردا منعكسا
حتى لا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من
الارشاد الى المط والحجة لما في التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل
اذ لا بد من مناسبة بين الحجة والمطلوب ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان يكون باشتمال
احدهما على الاخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المطلوب فهي القياس اذ النتيجة مندرجة
في مقدمته وان اشتمل المطلوب حكم كلي ثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني
لا بد ان يكون هناك امر ثالث مشتمل عليهما ويندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الاخر وهو التمثيل
فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي هو العلة وهذا
ما قال الامام انا اذا استدللنا بشيء على شيء وان لم يدخل احدهما تحت الاخر فهو التمثيل وان دخل
فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي هو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه بدل الكلي

والجزئي الاعم والاخص تصريحا بان المراد الجزئي الاضافي لا الحقيقي وبنبيها على ان تعريف الجزئي الاضافي بالمندرج تحت الغير مسامحة ولتفسيره بالاخص تحت الاعم اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج مشعر على كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للاخر فلهذا قال صاحب الطوالع انا استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الاخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والحق ان الناطق شيء ما له النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجدي نفعا اذ لا يتاتي في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان ولا حسن لان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانات الشرطية يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يصح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر محقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون العدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف والفقهاء يجعلون القياس اسما للتمسك لما فيه من تسوية الفرعين في الحكم لتساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يبق قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفي الشرطية كما في يخرج عن ذلك بنقصان فيه مثل قولنا زيد قائم بحذف الربط وبما غلب يسمى استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية او رفعه والا يسمى اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كانت بالغة من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كل واحد لنثبت حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس المقسم يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لاخر في علة حكمه ليثبت مساواتهما في الحكم فيتوقف على علم استقلال المشترك بالعلية وهذا النوع من القياس وذكر المثال حشو والاولى ان يطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل مع الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية

الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل ثبوتا مرتين ايجابا كان او سلبا لامر ثالث فيشمل صور سلب الكلي الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصهال اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم يرجع ايهما كان ليلزم ثبوت الاجزاء او انتفائه ايهما كان ليلزم ارتفاع الاخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي غيره صاحب المواقف الى سواد وجرد اشمل وهو ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الاخر يعني اذا ثبتت المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الاخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الاخر قال وقد يقال الدليل في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن التامل فيه وبسط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان او ظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا توصل بالفاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليتناول المفسر للامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة وبالاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر على المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق اي الى التصديق بذلك وما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل بتحقق شيء اخر هو المدلول وحينئذ لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحدوث على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل الظن وعلى هذا فمعنى العلم اذا حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر في وجه دلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الانتاج وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمدلول الا حينئذ لا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لانا نقول لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم بالاول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما يظهر في العلم باللزوم وتحقق اللازم قال والدليل قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما والى المركب من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل اذ لو لم ينته سلسلة صدق المخبر الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل

فقد فرع ذلك بان من حصره فيهما اراد بالنقلي ما يتوقف شي من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل
والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته
القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته
القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية وكقولنا الحج واجب
وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وانما قيد
المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج
فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد ما صدقهما كالعالم للصانع والكتاب
والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم
العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان تساوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء
بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج
وكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وما عليه ذلك
كثبوت الصانع وبعثة النبي عم ودلالة المعجزة وكونها كذلك فطريق اثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور
والا فيمكن اثباته بكل من العقل والنقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذ يصح الاستدلال
على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان اكثر
ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية
وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد وجد
ظن المستدل صدقه كالمنقولات عن بعض الاولياء او العلماء او السواد وكذلك حتى لو حصل
العلم الحاصل بالتواتر استدلالا لم يتوقف النقلي القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء
ولا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ
الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول
والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة الرواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب
لان مرجعه الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع الا النقل الا الاصول عند وقوع التفصيل
عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم
بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى اخر
وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شي يتغير به المعنى
وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد او الاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الكلام
ذلك البعض او يرد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم التقديم والتاخير المغير للمعنى عن
ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها
ليحصل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم بيوم القيمة

فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام
محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمر ما بقي له اثر في اللفظ
كقولك خير مقدم باضمار قدمت وبالجملة فلا سبيل الى الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم
به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما
لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولا تصديق
النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياج اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد
من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع
جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل واقتصر الامام على هذا الكلام وافيا بتمام المقصود وذلك
لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل تعين انه لا يفيد العلم اذ لا معنى
لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما
او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من
غير ان يعتقد معهما حقية شي او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم
من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى عدم تصديق
الدليل عدم اعتقاد صحته لا استلزامه حقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها
وارتفاعها فغايته الامر التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم
افادة النقل العلم فيمكن ان يكون مستدركا في البيان هذا والحق ان الدليل النقلي يفيد القطع اذ
من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض واكثر قواعد الصرف والنحو في
وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى
شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما في التوحيد والبعث
اذ اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد واعلم انه لا اله الا هو قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل
النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من
قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة
والزكوة واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة
وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين
يفيد العلم بانتفاء الاخر كما سبق في افادة النظر العلم بالمطلوب وبانتفاء المعارض
فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا
انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين
انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين

من الدليل ولاحظ المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك فما يقال ان افادة اليقين
يكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه فمعناه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل نفي المعارض
جزم بانتفائه يدل على ما ذكرنا قطعا ما ذكروا في بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل
التوقف فليتامل والله الهادي قال **المقصد الثاني** اقول قد سبقت اشارة الى ان
وجه تقديم هذا المقصد على المقاصد الباقية توقف بعض مباحثها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عائدا
اليها سواء انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض
واختص كل منها باحوال يعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود
والوحدة او بين اثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة
ما يعم اكثر الموجودات اعني اقسامه الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل للعقل
الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلة والكثرة يعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود بالنظر
ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد
بالاصالة والاكثر من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة
والمعلومية والمذكورية وساير مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل
بل عامة المعقولات الثانية ولا يبعد ان يكون البعض اعتباريا محضا او غير مختص بالموجود لان بعض
ما يبحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع
والعدم وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصودا بالذات عن
احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان
وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود
بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم
فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض
ونظرا الكلام فيه من جهة النفي والاثبات يعني انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند من
نفيه وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع
والى هذا كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم انه ليس موضوع الكلام هو الموجود
لانه يبحث عن المعدوم قال **الفصل الاول** رتب المقصد الثاني على ثلثة فصول في الوجود
والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي
وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى
ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا
المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته تيقن انه اوضح الاشياء
عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا

يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دورا وتعريفا للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم
الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود
من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالثابت
العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل وبالذي ينقسم
الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي
امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان ولو سلم فلا خفاء في ان معنى الوجود
اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات اذ قد تقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات
اعني الذي ثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره اما الموجود او العدم
او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز
ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا
فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح اسميا
كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الموجود وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف
لعدم صدق الثابت العين على الموجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي لا باعتبار
امر اخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا
بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا
المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الوجود وكون هذه التعريفات
للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت
للشيء او المنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل
والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال قال **واستدل** اقول كان الامام
جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الوجه الاول ان التصديق
بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر اما موجود او معدوم تصديق
بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد
ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة حيث
جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزءا من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه
لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكنه لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود
بحقيقته لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما
كسبيا لا بديهيا واما قلنا في الاول هو بل مصادرة ولم يقتصر على احدهما بعينها على تمام الجواب
بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة فان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق

جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما تضمنه من الحكم والطرفين بديهي والحكم العلم بالكل لا بمعنى العلم بالاجزاء او حاصل به على ما مر في تصورا لما هيته واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا بالعلة فيمكن الاستفادة منه وبسط ذكر في المواقف من ان الحكم بان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم بداهة الاجزاء وبالاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى للتفصيل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من التصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او بالاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعرف بطلان المقدمات فلذا لم يتعرض لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض المركب منه نفس جزئياته او الوجودات الخاصة بل ما صدق عليها يلزم الثاني او مقوم لها يلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن المركب هو الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل هو معروضه هف وتقرير الامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم يكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدث تكون تلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون المركب نفس الوجود بل هو قابله او فاعله واما بالرسم فلانه ليس من انه انما يفيد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا موقوف على العلم به وهو دور وما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن الوجه الاول لدليل امتناع تركب الوجود النقض اي لو صح يمتنع بعد ما به لزوم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت مثلا ان كانت بيوتا يمتنع وان لم تكن بيوتا فاما ان

النقل

يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون المركب هو البيت هف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بما يختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون المركب الا نفسه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي تقع بها التحديد الذاتي لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل لو معان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحمل بان اجزاء الوجود امور يتصف بالعدم او الوجود هو عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحمل اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض على المعروض والجواب التقرير الثاني انا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا نم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجودي عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل لا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء ولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروط ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نم ان المطلق جزء منه او تصور جزء من تصوره لم لا يجوز ان يكون الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارج غير مقوم وليس العارض جزءا للمعروض ولا تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اي العلم باني موجود ضروري فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته واجاب بانه على تقدير كونه كسبيا

لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود ضروري من ذلك العلم فيكون
ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه وجودي وهو متصور بالبداهة ثم اورد جواب الامام عن
المنع المذكور وزاد عليه وقال وايضا الدليل على ما بينا فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود
المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري الوجود فانا
نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق
عليه الموضوع لا بوجوده له وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال
الى التصور وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة ولزم مراد
الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة
وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته نعم يتجه ان يقال الوجود هنا
رابط وليس الكلام فيه قال فان قيل اقول يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين لبداهة
الوجود مع الجواب عنها وهي وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس
الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك
معناه فيكون تابعا للمعروض في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية
فكذا الوجود العارض بل اولى لا يقال الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي
العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبي انما هي الماهيات
المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول
الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة
فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات
المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض
لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه
كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان
بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته وهم مختلفون فذهب الى انه لا يحتاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا
فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية
بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة
بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان
عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسيجيء ان زيادة الوجود على الماهية
انما هي في العقل والمعقول منها الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق فاتباعه حتى يلزم بداهته
بل عارضا الا انا نقول ليس معنى العروض في العقل انه لا يحصل في العقل بدون المعروض بل انه كما في العروض لكن العقل اذا
لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نعت المعقول من الآخر ولا والدليل صادق عليه والوجود المطلق ولو

لم يكن ذاتيا لها لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فيعقل الخاص لا يكون
بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا او رسميا لافادة تصوره لكن قد
يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا
في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ اخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه
اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز
ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف و
يحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه وقد يكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات وقد
يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك
تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد
ومعنى التجرد معلوم قطعا ومنها ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وليس كذلك على
ما سيأتي ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان
والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع اجتماع المثلين هو قيامهما
بمحل واحد كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما تحقق
من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واتم الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود
النفس كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف الا
بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها ومنها
ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا وان علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل
الا بعد تعقل السلب المطلق وهو في [illegible] لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب
ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على
تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نم ان السلب الصرف لا يعقل ولو سلم
فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود قال المبحث الثاني اقول المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك
لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة لا يختلف
بالعقود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان
وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة
وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك عرضي في لازم
خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى
الوجود الخارجي المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا
هو الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلث مقامات الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد ذهنا الثالث انه

في الواجب زائدا ايضا ولا انصاف لبركا ولين بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال منبهات

فعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له موثرا مع التردد في كونه واجبا

او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك

من الخصوصيات فنا لضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات

مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه

ضرورة انه لا معنى لتقسيم الشئ الا لانضمام قيد يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم

له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا نضر بالان المقصود

مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولا لانه لا قايل بالاشتراك

بينهما دون ساير الممكنات اولانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر

او عرض ومن الجواهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي

المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وان يكون التقسيم لبيان مفهومات

اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة او باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لانا نجد هذا

الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الموجود فان نوقض الوجهان بالماهية

ماهية ما والتشخص حيث يتيقن الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونها واجبا وممكنا وتقسيم كل منهما

الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية

والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعينا

ان الوجودات متماثلة جميعها مفهوم الوجود ولا خفاء في ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك الثالث

انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود

باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ويعود الى البطالة وهذا

لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم

بمعنى اخر فلا اعدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي فلذا

عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله وجعلنا اتحاد مفهوم مقابله العكس

وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضين ضرورة

ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر واللازم باطل قطعا فان قيل لا نسلم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود ليس

الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او

بمعنى ليس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان للانسان

واللا فرس واللا شجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه

قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا وعلى الثاني قال

وعلى هذا اقول اي بناء على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وتنافي الماهية وذاتياتها

الاول صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية

وذاتياتها عن نفسها الثاني افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة

غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها ثم اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية

قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الحق مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها ثم اتحاد المفهوم فان

وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان والفرس

والشجر مختلفة ثم الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها في الخارج

فظاهر ولا في الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل ولو سلم فالدليل لو سلم

فتصور الشئ لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا نعقله اصلا وايضا

قد نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني

او الذهني لها فاريد بالتعقل ما يعم التصور والتصديق وعبارة الاكثرين انا نتصور ماهية

المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله

انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان هذه

منبهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشئ هو المعقول من ذلك الشئ فبعضها

يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية من الممكنات

فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه لا يخص

بصور جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما يفيد تغاير

الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية قال ومنعت الفلاسفة اصحاب الفلاسفة على امتناع

زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات الاول كون

الشئ قابلا وفاعلا وسيجئ بيان استحالته الثاني تقدم الشئ بوجوده على وجوده وهو ضروري

الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود الشئ مرتين والى التسلسل في الوجودات

لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل الثالث امكان

زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا

للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود حينئذ يحتاج الى

الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية

لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون

الماهية متقدمة على الوجود بالوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان

ممكنا فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف وانما قلنا نظرا الى ذاته

وفاقا لما قيل لا نسلم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب

عن الاول بانا لا نسلم استحالة كون الشئ قابلا او فاعلا وسيجئ الكلام على دليلها وعن الثاني بانا لا نسلم

اقول الوجه تنقيح والرابع فيها لا يظهر زيادة المطلق لا الخاص كما هو المتنازع فيه طرمحي

اقول ليس الوجود مما لا يعقل في الخارج نعلق بالانفكاك في التعقل بل الفرق الحس الانفكاك بعدد يعد التعقل كما طرمحي حمد له

لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو
ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود
او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية متقدمة على لوازمها من
حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالمثلثة للفردية وذلك كالعاقل فان تقدمه
على المعقول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود والعدم كماهيات
الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال
عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا نعني لواجب الوجود سوى ما يمتنع
زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار
وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض في المتن للامكان
واقتصر على الاحتياج قال فان قيل اقول الجواب عن احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ذكر
الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فيتقدمها لا بالوجود كالذاتيات
الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكالماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكان ماهية الممكن
قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون
علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون
الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدا للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ العقل
خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع
المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة
الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو
بحسب العقل ولو اخذت متقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما تحقق منه الا بحسب العقل فقط لا في الخارج والتحقيق
فيقول على طريق البحث دون التحقيق لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزمه تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة
ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول
الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن
مبدا لوجود الغير ومن ههنا يستدل العالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب
مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب
ممكنا اسف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غير الوجود
لا نم ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية
التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من
غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قولهم قلنا لذاته فيجب ان يكون وجود الواجب مقتضى لذات
الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها

تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها
سواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ان الموجود لا ذاته الوجود
قال وعورضت اقول استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته
بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان
لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واحا فيلزم تعدد
الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف
على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم
واجيب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني الواجب مبدا الممكنات
فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدا للممكنات ان كان لذاته يلزم ان يكون كل وجود كذلك ويلزم كون كل
وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدا بل عدمه ضرورة ان احد
جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدا لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء
شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب
ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث
الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا
لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان
ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب وبشرط التجرد لزم ان
لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون
الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال
ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب
والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق على حقيقة الواجب
الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة والجواب
ان المعلوم هو الوجود المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة
الوجود المطلق اي على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل
عليها قال فان قيل اقول اشارة الى دليل آخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة
نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل
فرد منها ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجود
ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب
في وجوبه الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان

يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي
ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة بحيث للوجود الواجب
ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي
اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية
كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان لانواعه قال متواطئا او مشككا اشارة
الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في لازم واحد غير ذاتي سواء
كانت مقولة عليها بالتواطؤ كالماهية على الماهيات والتشخص على التشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات
والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات
افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية
الا انه لما كان في الواقع هو التشكيك كان منع ثبت الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق فذكر في جواب استدلالات الامام
ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي
العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع
على الاشياء بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ما سيأتي
فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجيا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي
ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافها في العروض واللاعروض وفي المبدئية
للممكنات وعدم المبدئية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على [illegible]
ان حقيقة الواجب وجود مجرد هو محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعقول لازم له غير
مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المغالطات
بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض واللاعروض تساوى الواجب والممكن
في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وحاصل كلامه انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامرين اما انكار اشتراك الوجود لفظا او كون الوجودات متساوية
في اللوازم قال فيرد عليها دفع ما سبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشتركا كان زائدا في الكل
وهو المطلوب قالوا ان اصلا فهو في العروض واللاعروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك [illegible]
لا يستلزم العروض في الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطئ قد لا يكون ذاتيا
لما تحته بل عارضا يخالف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته
على ما تحته من الوجودات وهو غير مفيد والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بان يكون كل منها عارضا لماهية قائما بها
في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود المشكك وجودا قائما بذاته [illegible] عن
مقارنة الغير لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات ولا عجب من الامام بان العروض الذي يبلغ في الضعف الى حيث
لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتيا

مستقلا بنفسه غنيا عن السبب جدا لا استقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام
عن مثل ذلك الامام قال فان قيل اي في اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية
بل تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع
تركب وجود الواجب اللازم بطل ما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق
بعضها على البعض فلا نم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا [illegible]
وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض
الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون وذلك كما في لوازم الماهيات من انواع الحيوانات
والمتباينات مشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينها قال وذهب الشيخ الاول احتج القائلون
بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا
منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع وجودهما في نفسهما
لان ما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما في جانب الماهية
فلانها لو كانت محلا للوجود فبعضها اما بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض
على العارض واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقه
وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه تسلسل
الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود
على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها حال كونها بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم
وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو التناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر
المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على
الماهية الموجودة المتوقف على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا
عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود اخر وهلم جرا فيتسلسل هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الادلة
ولاستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس
الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودها بغير عارض والا لم يكن الجميع جميعا
وفيه نظر لانا لا نم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود اخر بل كل جميع فرض فمعروضها
بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية
وجود اخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل
الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا لمحل الرابع انه لو
قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت للمحل ما لا ثبوت له في نفسه
فيعود الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق بعض تلك الوجوه كلا
الى جهتين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض على ما اوردنا في تقرير الاول

انه لو قام بالماهية والماهية المفروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل ونقرر الكلام
ان الوجود العارض للمعدوم فيتصف بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيرد
وجوده عليه ويتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها
انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ما بالماهية
لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فنختار الاول
ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم
الدور او التسلسل فان قيل ان اريد ان الماهية من حيث هي هي لا تكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها فعلى
ما قيل مع هذه لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالعروض ولا
بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في
لزوم المحال لانه ان قارن العدم فيتناقض او الوجود فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس
كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فيلزم المحالات بل غاية الامر
انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي لا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي
او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل
وجودها الذهني لم يلزم تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم
الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود
دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده
ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره ولا دليل انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه
لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان
التقدم والتأخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل
فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا لا نم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه
مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب
او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل
بوجود يقوم به عقلا على ان نفس قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامح في العبارة اذ الوجود نفس تحقق الاشياء
لا امر به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحادها به هوية ونختار ان الوجود
معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود
لا المعدوم واللاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي
سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود
بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل وقد يجاب عن الاول

بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فيدور او يتسلسل او اجتماع
للمثلين او اللااسود فيتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود بهذا السواد قبله ليلزم محال فرضا بانه
على محل لا اسود يصير حال طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي
ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضرورية فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يخص
سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثالث
بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة قال فان قيل
ربما يحقق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب
الشيخ ان مفهوم وجود الانسان وهو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية
الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معان لا يكاد يتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض
قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عينه
للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحائف الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود
على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس
الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وفيه فساد اما اولا فلان احتجاج الفريقين
صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى
واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا
فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج
عليه فيقول ادلة القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا تفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم
من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل ان وقع في كلام
الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفسه لا تفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى
بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود
الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا ابده البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من
المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل
ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان يكون
لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث وبيان ان المراد الزيادة
في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بعدم اشتراك الوجود لفظا معنى
ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم
الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني
فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول
بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما دون الآخر

فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يتجه بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي العقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنوي وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا

قال هذا في الممكن اقول يعني ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر وفي كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين حقيقة غير مدركة للعقول متصفة بذاتها بالوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته دائما وعينا من غير افتقار الى فاعل او موضوع او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض مع الاسباب مخالف لساير الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم غير مقوم وهذا لا يوجب التركب ولا الافتقار كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون تلك الحقيقة المخالفة لساير الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصصا الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك اذ لا معنى للعدد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجود حصص مختلفة وحقايق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وكالبياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود والاثنـ

لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض او غير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك ولا تنافي بين ما ذكرنا وما نقل من الاختلاف بالحقيقة حتى في وجود الواجب والممكن ويحتمل مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار ولا في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو

قال فان قلت لما لاح من كلام الفارابي وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بانه فيه اعترافا بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان نفس ماهية الواجب فما كد الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكن كالانسان مثلا ماهية هي الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر بهذا بياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض هو الحصة من مفهوم البياض وامر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المخالفة فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بالبديهة وكذا مفهوم الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك والمقول بالتشكيك لا يكون ماهية او جزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه في الاعيان بل نفس تحققه وكل دليل دل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية واخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان

قال ثم ان جمعا قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجردا المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اعترض عليهم

الحصة من مفهوم الكون ... زائد على الوجود ... [illegible]

ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود
واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد متخصص موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات
لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا انتسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فموجود آخر وهكذا وعلى هذا
فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس وغيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة
الى الواجب وهذا اعتراف منهم بما عد التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى وجود القاذورات
واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له
الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن
الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه
لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الوجوب
لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب
كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والعالمية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف
الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق
مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية
والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان رمز
مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود
الصرف الذي لا تعدد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر في نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال لموجود
من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده فالموجود بالقياس الى الشيء العادم كماله قد يكون شرا
لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود
لا يقبل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة لموجود آخر ممانع له والوجود
وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية للوجود فلا يتصور ان يمانعه شيء من الموجودات وعند الخاص
لما يشارك شيئا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال
ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم للشيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودي يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود
ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء
على وجود الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان
وجودا او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقوم الشيء بنقيضه ولان
الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شيء الا وله وجود وفي بعض المعتمد ما ضعف لا يخفى ولو سلم
فغايته لزوم اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني وكلية الكبرى لزوم
هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يثبت مساواتها للملزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود
المطلق ينافي تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اي الامور التي يمتنع استغناؤها

عن المحل عقلا ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن
المحل ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق المعقولات
الاولى من حيث انها كذلك ولا يحاذى بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقائق الاشياء
عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شيء هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان او السواد
مثلا ومنها نظر من جهة لزم اتفاق اليه البيان هو لزم وجودات الاشياء ومن المحمولات العقلية والمعقولات الثانية
وكان الكلام في ان الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن
والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او العدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر
بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات
فان قيل الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل
المجموع وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلي والماهية يلاحظ دون الوجود وبهذا
معنى استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك عن وجود ما عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي
الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد
ان الوجود المطلق يتكثر ما صدق عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات
بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق
مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ويستلزم بطلان امور
اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء ومشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني
المعقولات وكون الواجب مبدأ الوجودات الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة وارسال
الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت الشريعة به قال وما اعجب حال الوجود يتعجب من
اختلافات العقلاء في احوال الوجود بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء الذي
يتبع ذاته في الجلاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد
في الوجودات بواسطة الاضافات كما في قولنا وجود زيد وجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق
انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه
واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض وليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام
الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع من المتكلمين وهو بعيد جدا لان
العرض ما لا يقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود
ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض
لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق
الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو
الوجود ولانه لا بد ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود

محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه
في وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده ولو وجد لكان وجوده زايدا او تسلسل وبهذا تبين
بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما تصور الوجود المجرد
نطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زايدا ويتسلسل ولا محيص الا بان الوجود المعقول على
الوجودات اعتبار عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سياتي ومنها
اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زايدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود
مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل من الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او
مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق قال البحث الثالث الوجود على
مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود المتاصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وصفته بل نفس
حقيقتها ثم الوجود في الاذهان وهو وجود غير متاصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء
بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الشخص لو تجسم لكان ذلك الشخص ثم الوجود في
العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وصفته مجازان لان الموجود من زيد
في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته
نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا
من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فللذهن على العين وللفظ
على الذهن وللخط على اللفظ فتتحقق ثلث دلالات اوليها عقلية محضة لا تختلف فيها بحسب اختلاف
الاشخاص ولا اوضاع الدال ولا المدلول اذ ما في لفظ عبر عن السماء فالموجود منها في الخارج هو ذلك
الشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية
ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان تختلف في الاولى منهما الدال بان تعين طائفة لفظا كالسماء
وطائفة اخرى لفظا اخر كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف
اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال
لا يختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف
الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء اخر فاذا اعتبرت فيما بين
الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها كان بمنزلة ان يقال
تحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل في الذهن
هو الصور وتحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل في الذهن صورة
العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل كثيرا ما يطلقون ان الواضع
انما عين الالفاظ بازاء ما نعقله من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا نقول بالوضع والدلالة من لا يقول
بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول

بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية فانه مما يكاد يقضي بديهة العقل
ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج جعلوا الخارج مدلول
الصورة والصورة مدلول اللفظ وفي كون مدلول الخط هو اللفظ نظر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث يكفي
حفظ صور معدودة تترتب بترتب الحروف في الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة
مخصوصة قال ويستدل كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له في الاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن
ظاهر يجري مجرى الضروريات فمن ههنا زعم بعضهم ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل
المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين
مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت
الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات ليصح هذه الاحكام واذ ليس
في الخارج فغي الذهن وتقريره ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي
وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه الاحكام
الايجابية فلا يرد وعليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال
المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال او
المصادرة والثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس
في الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية هي تستدعي
وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير
الوجود لا تنحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث او من اجزاء لا تتجزى الى غير ذلك
من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف
ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لا نم لزوم
الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق
عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما
ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما
فيكون مرجع الوجوه الثلثة الى انا نتصور ونفهم امورا لا وجود لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء
انما يكون بحصوله في العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول
بكون التعقل بالحصول في العقل انما هو راي القائلين بالوجود الذهني والا لكان العلم بشيء ما كافيا
في اثبات المطلوب والجواب انه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول
سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول
او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت ما في الجملة
ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل فلا بد من الجواب

ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان يكون موجودة في الذهن لجواز ان يكون قائمة بانفسها كالمثل
الجردة الافلاطونية على ما سيأتي في بحث الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود
شبحا في عالم المثال ليس بمعقول محسوس على ما سيأتي في اخر المقصد الرابع او قائمة ببعض المجردات كما يدعيه
الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وبعض لم يكن مرادهم بالاجرام الفائتة عنا والا
فقيام المعدومات بالاجسام مما لا يعقل قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتنعات ولا مجال في امتناع قيامها
بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهويتها اذ لا هوية للممتنع بل غايته الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله
اياها وهو يستلزم المط من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فيرتسم الصور في العقول العالية
وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر
صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات
نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصورة او حصلها
من موضع اخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصور
والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المسألة قال تمسك المانعون لما كان
مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول
لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا باردا وهو
محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل السموات
بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وسقوط هذا الوجه ظاهر الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات
وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود
في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود لمعنى
الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورة
والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال
هو هويات السموات لا صورها الكلية او الجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا
كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود
المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن
في الخارج هوية والوجود متأصل وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم
فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية
اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت
تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحال والا لم تكن صورة لها
قال المبحث الرابع قد اختلفوا في المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم
واسطة ام لا والمذاهب الممكنة بحسب الاحتمالات العقلية اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول دون الثاني او بالعكس

وذلك انه لا ان يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة اولا
والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي ليس بثابت فكذا
المعدوم وكما لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم ومرادف الشيئية فيساوق الوجود
بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان
مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما
يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فصار الحاصل
ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي
ولا شيء واما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا
والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم وقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اي في الخارج لان مبنى الكلام على نفي
الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان
باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود
والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك
والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا يكون الا موجودة
او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا تكون
لها ذات فلا يكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها
تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة
عن الصفات السلبية قال الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال
مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم
والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال
ابو هاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي لا يكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة لا توجب
لمن قامت به حالا ولا صفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة
بالحيوة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين
ان كل صفة فهي توجب للمحل حالا كالكون للكائنية والسواد للاسودية والعلم للعالمية ومنهم من خالف
في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود
والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فمنفي
وكل ما له كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له
في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون
بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم
ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن فهو المعدوم فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان تبعية الغير

فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي فقد
جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة توهم ان الثابت
قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم
يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل من ان القائلين
بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان
تحقق في نفسه فثابت وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية
فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت
وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم قال لنا في المقامين اي في نفي ثبوت المعدوم
وتشيئته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت
الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك والشيئية تساوق الوجود فالثابت في الذهن
او الخارج موجود فيه وكما لا يعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع
مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا
لها العدم ليكون للصفة واسطة اصطلاحا لا مشاحة فيه واستدل منا من جعل نفي ثبوت
المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من
الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية ولازمة ثابتة
المقدورة واما في الوجود وهو حال لا على المثبتين فالزاما واما على النافين فاتينا بالحجة على ما سيأتي
والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم
على تاثير القدرة ضروري ورد التمسك بانه لو كان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة
ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض فلا يخفى ضعفه لم ينف المقدورية لا يستلزم ثبوت الازلية لعدم ازلية
الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت
بلا علة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود
لا يقال الاتصاف متصف ايضا اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوته وتسلسل واما ثانيا فلما سبق
من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين السواد والجسم وانما ذلك بحسب الذهن
فقط واللازم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا يكون بحسب الخارج الا معدومة
اذ الماهية من حيث هي هي انما هي في التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة الاتصاف
الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا نسلم استحالة التسلسل في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات
وعن الثاني بانا لا نسلم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عندكم الاتصاف موجودا انما ذلك الوجود
كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس ثابتا في الخارج
وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود

السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود
صفة يطرأ على الماهية ويقوم بها ولم يتصور ذلك في النفي الصرف احتج في ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود
ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن له الوجود لنفسها والا لكان ثبوتها بثبوته
وارتفاعه ارتفاعها الثاني ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت
والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة
النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف بها المنفي فلا نم ان كل معدوم متصف
بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو
اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاوجود مثلا فظاهر
ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع
اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت
الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا
فيلزم وجود الممكنات وتعدد الواجب وتقريرهم انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب
او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فيكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو مع انتفائه يلزم
كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا بمعنى كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته
ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته
الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو محال لان القدر الذي خرج
منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه ورد
بانا لا نم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا
وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هي اقل من الكل قطعا
فينقطع عند التطبيق فيتناهى ويلزم تناهي الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة
والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول
بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فان كان
مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت
وان كان اعم لم يكن نقيضا فا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم
كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الاخص الثابت ثابت وهو باطل ضرورة لاستحالة صدق احد النقيضين
على الاخر هذا تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد اعترض بعضها النسب فيما بين العدم والنفي ثم قال
واذا لم يكن العدم نقيضا فاقل ثابتا وهو صادق على النفي انتظم قياس هكذا كل نفي عدم وكل عدم
ثابت فكل نفي ثابت وهو محال واجيب عنه بعبارات محصلها انا لا نم انه اذا لم يكن نقيضا فا
كان ثبوتا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا

كالمشتقات وهذا القدر كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا
وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الزامي تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان اعم من المنفي وكان
متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما
صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يتاتى على هذا التقدير فمن اورده
لم يفطن لمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فيقول الجواب المذكور انما اورده على تقرير الالزام ولا انه
فيه لحديث الالزام على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم
والمنفي واحدا لكان المنفي متميزا عنه فكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا الالزام بكون المعدوم
والمنفي واحدا او ثابتا اذ يقال لو كان المنفي مباينا للموجود كان متميزا عنه فكان ثابتا وليت شعري كيف
جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز في الحالين فان قيل
على التقديرين لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليفرع عليه
ثبوت المنفي وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته قلنا زعمه
ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت
ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا اشير في قول المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم باعادة لفظ
المعدوم دون ضميره الا يرى ان حاصل كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول
الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا ومما يجب التنبيه له ان المراد بالاعم في تقرير الالزام ما يشمل العموم
المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق وبين الملازمة بانه صادق
على كل منفي قال تمسك المخالف يعني القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول
انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد
ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا وذاك
والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت
لان الامكان وصف ثبوتي على ما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد
ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد
وعن الثاني ان اللازم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف
في العقل ثم لا خفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها
متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من
المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فينتقض بالاول معارضة او نقضا على الوجه الاول
وبالثاني على الوجهين ويعتذر بورود النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة في العدم
اذ لا عدم لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان في زعم
الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا ففي الوجود او معدوما ففي العدم او لا موجودا

ولا معدوما ففي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها
في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه
سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا
عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك
الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب انا لا نم استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان
وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب
سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود او لازمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع
ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد
انه يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا فلا نم استحالته وان اريد العدول اي السواد المتقرر
في نفسه لا سواد فلا نم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متقررا في نفسه حينئذ فان قيل لكل شيء ماهية
هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان او مفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره
او لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظرا الى الغير او لم ينظر وقطع النظر عن
الشيء لا يوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع
النظر عن الغير لا مع انتفائه قال هذا في التشبيه يعني ان ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في ثبوت
المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج والحق انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال
وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمال فعندنا هو اسم للموجود لما نجد شايع الاستعمال في هذا المعنى
ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله
خلقتك من قبل ولم تك شيئا لا نفي المجاز بل الحقيقة وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبيني من انه حقيقة
في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان لا يكون المستحيل شيئا
وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ما سيأتي او يمنع عدم قولهم باطلاق الشيء عليه
فقد ذكر جار الله اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لا قائل به هو
كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن ابي
العباس الناشي انه اسم للقديم وعن الجهمية اسم للحادث وعن هشام انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه
لا نقله اهل اللغة ولا يقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز
كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشيء وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلا بد من الرجوع
الى امر اخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم او نحو ذلك قال احتج المثبتون للحال بوجوه الاول
ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود ويتسلسل ولا معدوم والا اتصف بنقيضه اي بما يصدق عليه
نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب
صاحب التجريد بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعى

والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان يكون قسما من الثابت والوجود وليس بثابت كما انه ليس
بمنفي وانما هو مسلوب وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفي ليس ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة
بينهما قلت العذر اشد من الجرم لان ما ذكرت قول بالواسطة بين الثابت والمنفي وبارتفاع النقيضين
واجاب الامام باختيار ان الوجود موجود ووجوده عينه لا زايد ليلزم تسلسل الوجود واما امتيازه
عن ساير الموجودات يكون بقيد سلبي هو انه لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب باختيار انه معدوم
واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطاة مثل ان الوجود والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق
مثل ان الوجود ذو عدم فلا نم استحالته فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لا حيوان هو السواد او البياض
وساير ما يقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الانسان
ووجود الانسان فموجود ووجوده زايد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود اخر ليتسلسل
فان اريد بكونه موجودا ان الوجود هو عينه بهذا المعنى فحق وان اريد انه نفسه وجود فلا بد مع الواسطة بين المعدوم
والموجود بمعنى ما له الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الانسان
ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا معدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لما مر ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقية
كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كاللونية للسواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا موجود لاستلزامه
قيام العرض بالعرض فصل اي اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع
وقيل اي اللون بالفصل الذي هو قابض البصر مثلا مقوما للجنس وقيل بالعكس لوقوعه فعاله والكل فاسد
لان جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع
بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه
كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة ليتقومه وتحصله ماهية حقيقة كالفصل للجنس لا يعرض كون ذلك الشيء عرضا
قائما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق
مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العرض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بقوله
على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما
ثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولما كان مبنيا تحقق به تخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه
العمدة وهو انه ليس في الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من تركبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل
من تركبهما النوع لظهور انه ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلي واخر هو خصوصية زيد تركبت منهما زيد
وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون واخر هو قابض البصر واخر مركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد
من الثلاثة بالاخر منها على ما مر من التفصيل قيام العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب
العقل فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي والجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه وانا اتعجب منهم كيف ادعوا
ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي

ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه قال **وانما يلزم الجهل** اعترض الامام على قولهم لا ثابت
من الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج فهو كلام في الحال وثبت
المط وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه
يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز فدفع بان مراده ان هذه
التصورات بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان
يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت في
الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها هوية يكون المتحقق بها في الخارج
تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نم ان المطابقة تستلزم ان يكون هناك
امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة في
على ما سبق في بحث الماهية قال **وينقض الوجهان** بالحال تقريره ان من الاحوال لو كانت ثابتة
لكانت متشاركة في الثبوت متخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زايدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك
مخالف لما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتا ويتسلسل لما ذكرتم في الوجود وتقرير الثاني ان الحال
قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من
الثابت وكذا اذا كان جنسا للانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما
ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا يقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود
فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها ويتسلسل ولا يعقل حال الكلية والجزئية
للجزئية او حال الحالية واخر للمحلية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعترافكم وايضا لا نم
استحالة التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف
ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الاخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم
جعلوا التماثل والاختلاف لا حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود ليس بشيء لان الصفة
قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع واستحالة التسلسل في الامور
الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما سيجيء وان ما ذكره الامام من ان الوجود ثابت انسد ابطال
حوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لا نجوزه في الموجودات وبه يتم اثبات
الصانع وتقرير العموم في النقض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومتشاركة في عموم كونها حالا وما به
المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية ودفع الامام بان الحالية ليست صفة
ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى وذلك لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو
سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال
عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا الممتنع لا
مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال تشمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم مختص بتلك الامور

التي يسمونها حالا ونشترك الاحوال فيه وهي لا توصف بالتماثل ولا الاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان
يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد
والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما سوا المدرك من الاخر وليس قال الثالث
اي من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد له محتاج الى اخر وهكذا الى لا نهاية له
ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكما لم يكن قبل الصدور
موجدا فكذا بعده لا نقال الايجاد لا ايجاد عينه لانا نقول مثل هذا لا يصح في الامور الموجودة لان ذلك
ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولا نم لزوم ان لا يكون
الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لا ينافي كون الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا
زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم في الخارج قال ولهم اي
للقائلين بكون المعدوم شيئا والحال تفاريع على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة
في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تاثير للموثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب
وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في
الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لا في الحقيقة والا لصح على كل ما صح على الاخر وهو باطل بالفروع ثم تنقسم
افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه تجويز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة
والحيوة مع الشك في وجوده حتى تقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات
الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية
والساكنية لجواز ان تتصف بذلك في العدم ويحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب
بانا بعد ما تصورنا ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك تجوز ان نشك
في ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان كل ما لو وجد كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان بتلك
الصفات تجوز ان نشك في انه موجود في الخارج ليس شيئا لانه لا تفرع حينئذ على كون المعدوم شيئا
وثابتا في الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الا يرى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات
المتصفة بوجوب الوجود نعلم التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان شريك الباري ممتنع ومعناه ان
الذات المتصفة بالوجود وساير صفات الكمال المغايرة للباري تعالى وتقدس يمتنع ان توجد في الخارج واعلم
انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على راي القائلين بان للمعدوم صفة قال واختلافهم
من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية
والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم
لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واجبا لانها لا متماثلة في العدم فيكون متماثلة في الوجود
لان ما بالذات لا يزول والا متخالفة فيكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر
حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان لازما فتعين ان يكون لصفة يتصف بها في العدم

واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقايق المتشاركة في الوجود ومع لا يرد
شي مما ذكر وزعم ابو اسحق ابن عياش الى انها عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية في الذوات

في العدم

فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا لتسلسل ولا لمباين ولا يجوز ان يكون
موجبا لان نسبته الى الكل على السوا فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات
المتزائلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته
المخصوصة فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات والموصوف الذي
هو الذوات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة
للجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهو اختصاص الجوهر حيزا ما تابعة للوجود اي صادرة عن الجوهر بشرط
الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكاينة معلل بالتحيز بمعنى الكون وذهب
الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز بالذات ومنها
اختلافهم في ان المعدوم هل هو صفة ثابتة للمعدوم حالة العدم فاثبته ابو عبدالله البصري ونفاه غيره
لانها لا افتقار لها الى الذات ممكن فان كان علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار
اصلا لزم دوامها بدوام الذات وان كان هو الفاعل بالاختيار ابتداء او انتهاء لزم حدوثها وهو محال
ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين والخياط
قال ومثل تقسيم الحال من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات
كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كاللونية للسواد فانها لا تتعلل بصفة
في السواد وكذا الوجود للاشيا ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون
الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب
ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما تركب منه
البنية كالحيية وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود
والكون والكاينة وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى
ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل قال فان قلت لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم
في الخارج وبحق الواسطة بينه وبين الوجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليه سيما الواسطة كثير من
العلماء المحققين حاول التنبيه على ما يصلح منشأ للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم
بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية
غير اسباب الوجود على ما مر فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما راوا فيه من شائبة التقرر والتحقق
مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا
تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتعرى عنه اخرى بحسب حصول
اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا البعض مما

متصف به الموجود كوجود الانسان واتحاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه
ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما راوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار
العقل اولم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فزعموا ان لهذا
النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال توضيحه انه اذا
صدر المعلول عن العلة فنحن نعلم ان كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا يكون
معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة قال
واما اثباتها ذلك اقول ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه نظن ظنا قريبا من اليقين
ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها
وجودا وارتفاعها عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها كالاعتبارات العقلية التي يسميها الحكماء
معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شانها التحقق فعندنا
تقابل الوجود والعدم تقابل التجارب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يغني
من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب
التلخيص لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال
ح ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز
عن التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود ككونية السواد
واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره
او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه
للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية
حاصل بالفعل قال المبحث الخامس اقول قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام كانه يريد ان ليس
التمايز امرا متحققا في الخارج اوليست للعدم اما والمعدوم ما سوى ما عنه متمايزة فضروري لا يتصور فيه
نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل بحسب كل منها باحكام مخصوصة صادقة في
نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط
وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الاخر بخلاف عدم غير الضد
ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف
الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز لا يكون الا في العقل
اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك بوجود في الذهن على ما هو راي المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا
اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته
لان الاعدام ليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الحكماء المثبتين
للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال

في بيان التفريع انه لما كان التمايز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم
بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا قال فالعدم قد يعرض لنفسه اقول لما كان الحكم بتمايز الاعدام
في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز حينئذ يكون للموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين من الحكماء والمتكلمين
حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل يدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض
لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو نفي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك
عروضا للعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال العدم
عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه رفعا له وسلبا ومنها
ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه
بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل
فما لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا
صح الحكم عليه بامتناع الحكم ليس من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ثابت في العقل وامتناع الحكم من
جهة انه لا ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة
على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شيء مما ليس فيه هذا
الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه
السالبة ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا
والحكم بعدم صحة الحكم حكم فيتناقض لان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة
اي لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض المطلقة وهو مدفوع بان يعتبر عنوان بعد انتفاء الشرط
بالدوام اي ما يكون مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم
على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن
تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد في مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض
ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس يحتاج الى غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب حاسما للكل وحاصله
ان الموضوع في امثال هذه القضايا متعدد فالمجهول المطلق من حيث ذاته ممتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا
محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل من حيث كونه بهذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في بيان بطلان
قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شيء او لا شيء وممكن او لا ممكن وبالجملة
فاجاب الآمدي بان ليس بضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وسوانا لا نم صدق شيء من هذه
القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شيء واحد وههنا كما لا سلب لا ايجاب لان الحكم مشروط
بتصور الموضوع فلذا سلك القوم طريق الترديد على ما ذكرنا قال وبالجملة فلا حجر في التعم التصرفات العقلية
واعتباراته يعني لما ان يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود او من القضايا مثل هذا موجود

كلامهم

هذا ليس بموجود ونحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق القضيتين
في نفس الامر فيكون النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا وله ان يعتبر
عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جامعا بين وجوده وعدمه
لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت
فيه فيكون اللاثابت في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا ان
تقسمه الى ممكن التصور واللاممكن التصور فيكون الثاني قسيما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز
بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون
للمتمايزين هوية عند العقل مع ان لا هوية للاثابت في العقل واللاممكن التصور فيكون كل منهما لا هوية له عند
العقل من حيث الذات وله هوية صرفة من حيث التصور وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز
ويكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل ولا تناقض في شيء من ذلك
وبهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالط قال المبحث الثالث كل من الوجود والعدم
قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا
الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان او الاذهان
والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك
ان النسبة واقعة وليست بواقعة وسوحقيقة عرفته فيهما فلذا قلنا ولابد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع
والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين
بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فايدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان
بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد
الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري
ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها
وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم لتتناول امثال هذه القضايا فلم يستقم لانه
يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى
المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات او الهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه
ما صدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يتعدد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا الذهنية
على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو
المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول
لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعة المحمول او الموضوع كقولنا جزء
مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان بنوع مع كذب
النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب في الذهنيات

ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول
من غير تعدد في ذاته او وجوده العقلي وانما التعدد في مفهومهما اللذين كلاهما او احدهما من ثواني المعقولات
فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان ما صدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممتنع
الوجود في الخارج وعلى هذا فقس قال ولا تلزم من حملهما على الماهية فقد يتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود
والعدم لا واسطة بين اعتباريهما فالماهية المحمول عليها الوجود لا بد مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة
ان يقال الماهية الموجودة موجودة او لا مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة
موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع لا بد مع اعتبار المحمول فلغوا ومع
اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما
او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجيء تقييده من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم
فمعدوما او السواد فاسودا او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني
وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع
لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة
ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نفيه لم يكن لغوا او تناقضا
الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني قال ولا يشترط
يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اي حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالب
استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الاعيان اذ لا قد لا يتحقق
طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري
ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولا يكون المطابقة لما في الاذهان
لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته
لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع
والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد
ذاته او بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس
الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا ثبوت في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات
فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن
غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة
اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما
سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او
البرهان فتلك النسبة من حيث انها تقتضيها الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس تلك المعقول من غير خصوصية
المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وبما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما سنحققه

بها النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله وصحة النسبة المعقولة
او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما في
المعدومات حصول لا بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات والاحكام الموجودة مرتسمة في جوهر
مجرد يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل على وجوده بان للاحكام مع
اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير
مطابق كالحكم بنقيض ذلك فلا بد من متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو
ازلي لا يلحقه تغير اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا تعلق بوضع او زمان او مكان ومع ان المطابق لما في نفس
الامر في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس
هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل
ثم قال وهو الذي عبر عنه في القران المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب و يابس
وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته يخالف لصريح قوله تع وعنده مفاتح الغيب الاية فلنتعرض
عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء
يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن
اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على طور المتكلمين وكان
المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال ولم يغاير الحق المفهوم
وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال
لعدم الاثنينية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لحقه بعده وفي العلم
بالجزئيات مثل هذا الحرف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة
الحكم الذي في نفس الامر لا يكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما
هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصور ولا كذلك علم الواجب
على انهم لا يثبتون له ادراكا الا تعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه
الكلي كاف في المطابقة قال الفصل الثاني في الماهية وهي لفظ مشتقة عما هو ولذا قالوا ماهية
الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو لا خفاء في ان المراد بما هو الذي
يطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر
الحقيقة في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالتقييد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير بان
ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ
لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء
موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا وبالجملة فمعنى هذا

التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ما سيجيء بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة
فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد
بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت عليه من الافراد قال وتغاير
عوارضها اي ماهية الشيء وحقيقته تغاير جميع عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية
للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق عليها
المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طرفي النقيض
كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما ينضم اليه هذه العوارض موجودا او معدوما
حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك ويتقابل فكذا الماهية اي يعرض لها تقابل الافراد ويتقابل
الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا
القياس فحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي هي زوج او ليست
بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك
لم يصح الا حمل الذاتيات فالاربعة من حيث هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة
من حيث هي زوج او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية مثل ان يقال
ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها
ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست بزوج او ليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك
الثبوت او السلب من ذاتياتها والغرض انها من العوارض ولو اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض
من مقتضيات الماهية صح اي مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث
هو ضاحك او ليس بضاحك فما ذكر في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل
ليس على اطلاقه وقال الامام ولو سئلنا بوصفين هما في قوة النقيضين كقولنا الانسان اما واحد او كثير
لم يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئل بطرفي النقيض لان معنى السؤال ان الموصوف بهذا اذا لم يتصف بهذا
الموجب ان يتصف بذاك وسلب الاتصاف لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير وبهذا قال في المواقف لو سئلنا
عن المعدولتين فقيل الانسان من حيث هو أ او لا أ لم يلزمنا الجواب ولو قلنا لا هذا ولا ذاك اي
ليست من حيث هي أ ولا لا أ تقديم الحيثية لم يلزم ولا يخفى ما في لفظ المعدول ولعل مراده العدول عن الطرفين فان
قولنا هذا اما ليست من المعدولة في شيء وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد وبصير اي لا
اعمى واعمى اي لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة وفي قولنا يتقابل يتقابلها اشارة الى جواب سؤال
تقريره ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في آن واحد في
مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد
وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد بالنوع في امكنة متعددة
ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب ان يتكثر في طبيعة النوع كذلك قال المبحث الثاني الماهية

قد توجد بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو
من افراد ماهية الانسان وقد توجد بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط
لا شيء ولا خفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان
ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي تلحق
الصور الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وتجردها وزعم بعضهم انه يجوز
وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية
فكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان
وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع
وجود المجرد في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية ونبه
بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا لا يكون ماخوذا بشرط
لا وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض
حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة لها ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غايته
الامر ان العقل قد يتصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره
العقل كذلك قلنا فح لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا
عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض
الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل
فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت قال
وما نسب الى افلاطون قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن العوارض وهو انه يوجد
في الخارج لكل نوع فرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اي الحيز وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص
المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما ازليته وابديته فلما سيأتي من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي
ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة
وانه هو الماهية لا بشرط لا الماهية بشرط لا شيء وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض
اللهم الا ان يقيد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رايي
افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق
وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها
جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن
والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف
بكونه جزئيا يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع الاشخاص على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها
حتى يلزم ان يكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد فيكون هناك

انسان محسوس فاسد وآخر معقول مجرد دائم لا يتغير ابدا ثم انها غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم
الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالبرازخ بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع
الاجسام بل يكون لكل شيء من الجواهر والاعراض على ما يجيء صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور
المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح
المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي في عالم المثل صاحب
نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء
مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية
اذا وقع في هذا العالم يكون عنه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه قال
وقد يوجد لا بشرط شيء لا خفاء في تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعني الماخوذ لا بشرط شيء فاعم منهما
لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء واللامشروط به متنافيان فكيف
يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذاك وهو لا ينافي الاجتماع
في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافي في الصدق بين المشروط
بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان
المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا
انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو
هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير
والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلهذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد
ومحمولا عليه فان قيل الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود
في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية ومنافي اللوازم دليل على منافي الملزومات
قلنا لا نسلم ان مجرد الماهية الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل هو مع اعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ لا بشرط
شيء اعم من ان يعتبر مع هذا العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي
موجودا في الخارج لان الكلية العارضة تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي
الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو الماخوذ لا بشرط شيء موجود في
الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص فصار الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي
وهو المخلوط موجود في الخارج واما الماخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من
المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي قال وذكر ابن سينا ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء
وبشرط لا شيء ولا بشرط هو المشهور فيما بين المتاخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد توجد بشرط لا شيء
بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون ذلك المعنى
مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا منه مادة له متقدما عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة

ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ
لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا
على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية
على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما يضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون
جنسا والمنضاف الذي قومه وجعله احد الاشياء المختلفة الحقائق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع
البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ
بشرط ان لا يكون معه شيء وان قرن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان
مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون
معه شيء من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان
جنسا فالحيوان الاول جزء للانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث جنس له
محمول عليه فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة كما عرفت وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع
لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل
تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع ولا بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه
ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو هذا
ما ذكره ابو علي في الشفاء ولخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث آ ان المفهوم من المأخوذ
بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد ب ح يكون القول بكونه جزءا ومنضما
الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل معه غيره على ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال
اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث
لو انضم اليه معنى آخر من حس او اغتذاء كان خارجا عنه ج انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء
وصرح اخرا بانه مأخوذ بشرط شيء ومبناه على ما مر من كون الاول اعم من الثاني د ان النوع هو مجموع
الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شيء تسامح مبني على ان الجنس والفصل
والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه
من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط
شيء ه انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف والاشخاص
فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقائق فالمراد
الابهام وعدمه بالقياس اليها و ح ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود
العقلي والجواب انه ذلك من جهة ان تصور الموضوع يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعروض الجنسية الجزئية
واحد هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت في الاول بشرط لا وفي الثاني لا بشرط وقد
يقال ان هذه المعاني انما اعتبرت في الصور العقلية من المفهومات الكلية فيكون الماخذ من المواد العقلية وتقدمها

بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي
فانما هو بحسب المبداء فان الموارد العقلية المأخوذة من المبادي الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس
مثلا ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية متقدم على الانسان في الوجود العقلي كذلك مبداه الذي هو البدن متقدم
في الوجود الخارجي حتى لو لم يكن للمادة مأخوذة من مبداء خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل
واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان المأخوذ بشرط ان يكون فصلا هو الجزء الموجود في الخارج وان المأخوذ
لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ
الدال عليه يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه فذلك
انه قال قد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا عليها ولا يكون
مقولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشيء المنضم اليها والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء
ولا يوجد الا في الاذهان وقد تؤخذ الماهية لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص
وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكر في شرح الاشارات بما اشتهر
من المتأخرين وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب اليه
قال المبحث الثالث الماهية اما بسيط لا جزء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة والوجود واما
مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان [illegible] ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيط لما
فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع
تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه
المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى ما لا جزء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في
معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو واحد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط يكون كل
مركبة من مركبات متعددة غير متناهية جرا غير متناهية ويلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت
المدعى واما الثاني فلان تعقل المركب العقلي لا يكون تاما الا باجزائه الا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولا
باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة **قال فيدل على التركب** يعني اذا اشترك
الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف
وكذا اذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف في عارض من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون
تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في لوازمها فيكون جزءا وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جزء
الماهية كان هذا العواضين الكلام بمنزلة ان يقال كل ما له جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات
وان اريد ما ليس بعرضي جاز ان يكون الذاتي المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها
بالذاتي كالافراد او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي وبلوازم
الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتي او بلوازم الماهية فان كانت كلتاهما
كذلك كما في الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احداهما كما ذكرتم فاحداهما واما جهة الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف

في العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب
لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف
الانسان وافراده وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة
والنقطة في العرضية والامكان ونحو ذلك قال وقد يعتبر البساطة والتركيب بالتفسير السابق اضافيان
فيتنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة النقيضين وقد يوجد ان متضائفين بان يكون
هذا البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه
كلا له وبهذا المعنى غير معنى كونه ذا اجزاء في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة
وبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة
للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا تركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا
لمركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة
لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب
بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا
من الاضافي وذلك في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا
من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون
البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي
وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون
بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع انه [illegible]
والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك تحكم قطعا قال
ولا بد من تقدم الجزء يعني ان جزء الشيء يتقدمه وجودا وعدما في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة
الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان
والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم
شيء منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتي
للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يحصل بمجرد تصورهما ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما
وعلى الثاني الاستغناء عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد
لا يفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء
خواص ثلاثا الاول التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شيء من العوارض الثاني
الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال
بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما
وبالاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض

الاولية اعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط
كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط
او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط
يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في
الاربعة وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا
المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة
القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني والا امتنع الحمل وان اريد
ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج
ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لا حقيقية
قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي لكونه
جزءا من الاشخاص واذ قد بينا بطلان ذلك فالاولى ان نبنيه على ما ذكرنا من ان الجزء اي ما يعرض له
الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العيني فباعتبار كونه مادة لكونه ماخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهني
فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه ماخوذا لا بشرط فيكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية
غاية الامر انها لا يكون شاملة للاجزاء بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدم له في الخارج كاللونية للسواد او في الذهن كالهيولى
والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى اذا جوز تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك قال والتركيب قد يكون حقيقيا
بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والآثار واحتياج بعض اجزائه
الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة ثم الاحتياج فيما بين
الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصور المعدنية والنباتية
او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج
الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل معقولا مطابقا لما في الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن
به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها ويعينها ويقومها نوعا وبهذا المعنى علية الفصل للجنس وحاصله
انه الذي به يتحصص الجنس اي يتحصص ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان
صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس يعني ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال
على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك
الاشياء فالفصل علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها في العقل لظهور ان المعنى
الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما على الآخر
ومن البين ان ليس في السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابض البصر يجتمعان فيتحصل منهما السواد بل
المتحقق انه ليس في الخارج الا الاشخاص واما الجنس والفصل والنوع صور عقلية ينتزعها العقل ويحملها من الشخص
بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك

من زيد مادة وصورة مخصصة لا يشاركه فيهما غيره ومادة اخرى وصورة يشاركها فيهما عمرو وبكر واخرى وصورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد لظهور انه ليس في الخارج لونية وشيء اخر امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلهما واحدا والا في غيره فالذاتيات المتباينة في العقل متمايزة في الخارج وليس جعلهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا ولا كلام في غير الاول عن الكل بالوجود الخارجي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك وان حاصل ان الذاتيات المتباينة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادي متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يحصل بالطول والعرض فقط فيكون سطحا وبالطول فقط فيكون خطا **قال** وكالهيولى والصورة يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسيجيء بيان ذلك **قال** وقد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد بالاول ان الصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورا نوعية يفيض على المواد بعد استعدادها وانما في مثل الترياق والسكنجبين فيحصل صورة جوهرية هي مبدأ الاثار او يحصل المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض وان التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد **قال** والاجزاء قد تتداخل اجزاء المركب ينقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الاخر فيكونان متساويين كالمركب من المتعدي والناقل او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما صدق عليه الاخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة فما يتقابل كما في العشرة من الاحاد والمتخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او

او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد يقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطار لعالم من العطر او الى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف او الى الصورة كالافطس للانف مقعرا او الى الغاية كالخاتم لحلقة تزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر وباعتبار اخر الى الاجزاء الوجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا الى حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب والزيادة او مترجح بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي **قال** المبحث الرابع بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سيأتي من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة بعض الاشياء فيما في البسائط اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فمع قطع النظر عن الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونها ذاتيا لها انها في نفسها بحيث اذا انسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم يكن البسيطة مجعولة لم يكن المركبة مجعولة لانه لو اثر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل يقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون لكل جزء تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول الفرق من مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول واما ذلك بحسب العقل فان تعلق بالامور المتعددة تارة بتصورات متعددة وتارة بتصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية وجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول عند اقترانها بالوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج بكمالها بل لا بد ان يبقى شيء منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا يكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل والتأثير فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها

تلك الماهية في الخارج فلم يبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه الثلاثة على تقدير تمامها لا تفيد الا كون
الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف
الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى البعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات
فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقايق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه
من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك المشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا والوجود الخاص الذي
هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام قال قالوا احتج القائلون بعدم مجعولية
الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فلزم ان لا يكون الانسان انسانا
على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان
بطريق السلب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان ثبوت الانسان في نفسه بحسب الخارج
ويكون لا انسانا فلا نم لزومه فانه عند ارتفاع الفاعل لا شيء لا انسان حتى يصلح موضوعا للايجاب
قال فان قيل نريد النسبة على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل
تاثير وجعل بالنسبة الى الماهية للممكن واقرا بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية بحصوله كالوجود وان ليس
للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى
صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة
ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها
ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية
قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن
من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست
بزوج لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه
او حادث كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية
دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يتعقل مركب لا يحتاج الى الجزء
فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني
الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان
تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل
ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض
الهوية ومن فرق بين المركب والبسيط اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط
وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى قال
الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا
القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين في فصل الماهية والوجوب وما يقابله فصلا على حدة وكذا

وجعل صاحب المواقف التعين في ... وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة

٩٥

الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب وما يقابله وصاحب
الصحائف جعل الوجوب وما يقابله والعلة والمعلول من لواحق الوجود والبواقي من لواحق الماهية
فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير قال المبحث الاول
تعين الشيء وتشخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل منها من الامور
مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين وكذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق
انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه
لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز
عن غيره وتصدق التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث يتم الكلام كما في الانواع المعتبر
اشتراكها في الجنس قال المبحث الثاني التعين امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان اذ لو كان موجودا
في الخارج لكان له تعين ضرورة وينتقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل لا نم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما
يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية ليحتاج في التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هي متخالفة بالماهية متمايزة
بالذات وانما تتشارك في لفظ التعين او في عرضي لها هو مفهوم التعين قلنا ضروري ان لكل موجود
ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في حق الواجب محل نظر فلذا اخص الدعوى
بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه
ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية واما التمايز بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك والتغاير الموجودي
والعارض في الامور الموجودة في الخارج ضروري وانما يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية
كقدم القدم وحدوث الحدوث قال وقد يستدل على كون التعين اعتباريا بانه لو وجد في الخارج
لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها
بهذا التعين فدور او بتعين اخر فتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على
تميزها فلا يرد ما قيل ان تمايز الماهية بذاتها وبما لها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم المحال كما ان معروض البياض هو الجسم الابيض
به لا ببياض اخر وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت مخصصة متميزة بما عرض له
من التعينات كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا تتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابقا
قلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا لوجوده السابق وهذا
بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا غير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين
عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه
ولا يكون مقارناته كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو نفس الحصة فيلزم تقدم الهذية وهو التعين والتميز
قلنا نعم بمعنى انه معروض للهذية فلا يمتنع ان يكون تميزها بهذا التعين قال احتج المخالف اي القائل
بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء

الموجود موجود بالضرورة أجيب بأنه إن أريد بالمتعين الموصوف بالتعين فظاهر أن التعين
عارض له لا جزء منه وإن أريد المجموع المركب منهما فلا نم أنه موجود فإن الوصف إذا كان من الأعراض المحسوسة
كما في الجسم الأبيض لم يكن المجموع إلا مركبا اعتباريا فكيف إذا كان مما وجوده محل النزاع واعترض
صاحب المواقف بأن المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه
مجرد مفهوم الإنسان وإلا لصدق على عمرو بل الإنسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون جزءا من زيد
الموجود فيكون موجودا والجواب أنا سلمنا أن ليس مفهومه مفهوم الإنسان الكلي الصادق على عمرو لكن
لم لا يجوز أن يكون هو الإنسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع
ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم أن يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف
والأين ونحو ذلك مما نعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون أكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها
التعين بل ما به التعين الثاني أن الطبيعة النوعية كالإنسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من أن الماهية
من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وإنما تتكثر بما يضاف إليها من العوارض الموجودة المخصوصة
التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث أن التعين لو كان عدميا لما كان متعينا
في نفسه إذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة أن ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه
بحسب الخارج والجواب عنها أن ما يضاف إلى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة للأنواع
في وجودها على ما سبق الرابع أن التعين لو لم يكن عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعين مطلقا
أو للتعين إذ لا يخرج عن النقيضين وذلك النقيض إما عدمي أو ثبوتي وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا
أما على الأول فلأن نقيض العدمي وجودي وأما على الثالث فلأن الكلام في الأمثال واحد والجواب
أنا لا نم أن العدمي يلزم أن يكون عدما لأمر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا من أنه اعتباري
ولو سلم فلا نم أن نقيض العدمي وجودي لكن اللاعمى ولو سلم فإن أريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما
فلا حصر لجواز أن يكون التعين عدما لمفهوم آخر ولو أريد ما صدقا عليه فلا نم أن كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو
عدمي لكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التعينات لم لا يجوز
أن تكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التعين الخامس أن التعين لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه
ضرورة كالإطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فكان عدما للإطلاق أو لما يساويه كالكلية
والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق لأن المعين مشترك بين الأفراد كعدم الإطلاق
لأن التقدير أنه عدم لأمر لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق وعدم الإطلاق متحقق في جميع الأفراد فكذا التعين
فلا يكون مميزا فلا يكون معينا وإن لم يكن التعين عدما للإطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق
لزم جواز الانفكاك بين عدم الإطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعين وذلك إما بأن يتحقق عدم الإطلاق
بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا متعينا وفيه رفع للنقيضين وإما بأن يتحقق التعين بدون عدم
الإطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب أنه إن أريد بالتعين الذي

يجعله عدم الإطلاق مطلق التعين فلا نم امتناع اشتراكه بين الأفراد كعدم الإطلاق وإنما يمتنع أن
لو لم يكن تمايز الأفراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين وإن أريد التعين الخاص فنختار أنه
ليس عدما للإطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق بل لأمر يوجد عدم الإطلاق بدون عدمه
الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم إلا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة في ذلك
لجواز أن يكون معينا بتعين آخر قال خاتمة تصور الشيء بوجه ما وإن كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات
الأحكام ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق أن التعين وجودي أو عدمي
اعتباري أو غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الألفاظ فنقول الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها أو بما لها
من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات والأوضاع والإضافات واختلاف المواد وغير
ذلك وربما تنتهي العوارض إلى ما يفيد الهوية وامتناع الشركة كهذا الإنسان وذاك ويسمى العوارض المشخصة
فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان أن المراد بالتشخص هو تلك العوارض أو ما يحصل عندها من
الهوية أو عدم قبول الشركة أو كون الحصة من النوع بهذه الحيثية أو نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان
المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا أو مضافا أو مركبا
مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء
بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود أو الوجود مطلقا أو مضافا أو ما لا يدخل في مفهومه العدم
والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى أن العمى عدمي واللاعدم وجودي وفي المواقف أن الوجودي ما يكون ثبوته
لموجوده بوجوده له أي بحسب الخارج كالسواد لا أن يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه
به فيه أي في العقل دون الخارج كالإمكان وهو أعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبدا الكلية بحيث
إذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ما قال القاضي الأرموي إذا قلنا للشيء أنه وجودي لا نعني
أنه دائم الوجود بل نعني أنه مفهوم يصح أن يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود وعند قيامه بمعدوم
لا يكون له وجود وكأنه يريد الأعم من وجه والأخص من الموجود ما لا يسمى وجوديا كالإنسان ونحوه من المفهومات
المستقلة وأما الاعتباري فهو ما لا تحقق له إلا بحسب فرض العقل وإن كان موصوفه متصفا به في نفس الأمر
كالإمكان فإن الإنسان متصف به في نفس الأمر على معنى أنه بحيث إذا نسبه العقل إلى الوجود يعقل له وصفا هو
الإمكان ويقابله الحقيقي وإذا تقرر هذا فلا خفاء في أن العوارض المشخصة وجودية والهوية اعتبارية وتميز
الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره أو لا يقبل الشركة عدمية قال المبحث الثالث لا بد
في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم
أنه لا يحصل بانضمام الكلي إلى الكلي لأن كلا من المنضم والمنضم إليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه
على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الأفراد ولو كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه إلا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم
الواجب فإن قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز أن يكون كل من المنضم والمنضم إليه كليا والمجموع جزئيا
قلت لا معنى للانضمام ههنا سوى أن العقل يعتبر مفهوما كليا كالإنسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل والعالم

بالضرورة فان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الجزئية حتى لو كان ذلك الوصف مفهوما
الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية كما لها فقد كان ما ان المراد بان انضمام الكلي الى
الكلي ويتبدع به لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية
مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئيا بل قد يكون كلية وبعدا
من الوضوح بحيث لا ينبغي ان يخفى فضلا ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون في الخارج
الى الكلي ويتبدع الجزئية جزئيا وله لا محالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا ويتميز قلنا ليس
هناك موجود سوى الكلي واذ ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور
الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي نسبته امتنع للعقل فرض صدق
المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص يستند عندنا الى الفاعل المختار كسائر
الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج للقطع بانها
اذا تحققت لم يكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك واما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم
الحاصل في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا سواء كان
واحدا بحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد وسائر الاسباب فيتعدد التعين
واعترض بان الدور ان لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود ما مع التعين لا ما به التعين فان قيل لكن
نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب
انتفاءه فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب فاعلية او مادية وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند
التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لبعض الماهيات تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب
ما لم يبين ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص وذهبت الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية
بنفسها او بلوازمها كما في الواجب فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد
مع عدم تشخص كل فرد وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى الكل الافراد
والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة للتشخص
المتقدم عليه ضرورة انه لا يصير هذا الشخص الا بهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له
وما ذكرنا من نسبة الحال والمحل الى التشخص فبالماهية او التشخص فرق اوفق بكلامهم والمراد بمحل التشخص
معروضه في الاعراض ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بحدوث البدن
وتعينها به والعقول المجردة يستند تعيناتها الى ماهياتها فينحصر كل في شخص لا الى المجرد الاضافة كالعقل الفلكي
الاول مثلا على ما قيل لان هذه الاضافة متأخرة عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد
الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون
حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة التي يستند اليها التشخص يكون
متشخصة لا محالة فتشخصها الى ماهيتها فلا يتعدد افرادها او للتشخص المعلول فيدور والى مادة اخرى فيتسلسل

احيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي يتعاقب بالاستعدادات
حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رايهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص
الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا يفتقر الى قابل اخر وانما يفتقر الى فاعل
يكثرها واعترض على ما ذكروا بعد تسليم مقدماته بان تعين الاعراض الحالة التي في المادة انما هو بتعين المادة
على ما سبق فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المعينة بغير
ما لا بتعيناتها الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعينها بها معينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور ولا
حصول التشخص من انضمام الكلي الى الكلي الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها
بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم دور قال المنهج الثاني في الوجوب والامتناع
والامكان حمل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لها
او الى انه من اوصاف الماهية المعقولة او لكونه في مقابلة الامكان او لان المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث
عنه بعد البحث عنهما قال المبحث الاول قد تقرر في موضعه ان هل البسيطة يطلب بها وجود الشيء في
نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل في
العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء بالشيء بواسطة قد يجب كما في
قولنا الباري تعالى موجود والاربعة موجودة توجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود
والاربعة توجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او توجد لها الكتابة ولا خفاء في حصولها
عند حمل العدم او الرابط بواسطة لكنه مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطة لكونه اعم
من الايجابي والسلبي وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد يعرف
تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع
ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او
عدم اقتضاء شيء منهما وبهذا لا يتحاشا عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه
او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى
تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا او الظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تأكد الوجود الذي هو اعرف
من العدم بما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الواجب والامكان وجودي
او عدمي مبني على اختلاف مفهومات الخواص التي باعتبارها تطلقان على الواجب والممكن واما في الواجب
فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن
والممتنع واما في الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود او
العدم او ما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع قال المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات
وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء لاخر او وجوده له اما
بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي

والا فهي وهو وان لم ينفك عن علة لكن ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له
وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى
وقت له كوجوب الانخساف للقمر في وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه في وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت
المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ قال والموصوف بالذاتي
يعني اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري تعالى وبالامتناع
الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب
الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون
ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلوازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت
للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا يسقط ما ذكر في
المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي
هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة
لذات اللوازم فاللازم ممنوع او لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت
للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه حمل بعض القضايا على كون الوجود فيه محمولا او رابطة
كقولنا الانسان كاتب ممتنع لم يكن معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه هذا
يصدق عليه ذاك او يحمل المحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذاك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ويكون كذلك
الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد قال والامكان ذاتي لا غير اذ لو كان
غيريا لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم
بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود
الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ
بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم
وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه
ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا يسمى بالامكان العامي لان العامة يفهم منه نفي الامتناع
فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد سبق الى كثير من الاوهام
ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين
اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان
وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب
كما في تقسيم الكلي الى الممتنع والى الممكن الذي احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب
وبهذا ينحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا كل ما ليس
بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان يكون

ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام قال وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل
من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان
احق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق
فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه
ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه وتحقيقه انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرجه
الى جانب الوجوب فيشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع
النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان وجود الحدوث
حدوث الوجود وظن انه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط
العدم في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود
في الحال من غير لزوم محال قال وقد يعتبر اشارة الى الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل
لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة
ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل
كالاستعداد للانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكالاستعداد للكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل
وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض
الاسباب والشرائط ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل قال وعروض الامكان بمعنى ان الماهية
اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت
ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها
بل اعتبرت من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فيحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان
فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ الا الماهية ولا علتها وجود
او عدم لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا
بالغير اللهم الا على رأي من يثبت الواسطة قال والغيريان بمعنى ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير
يشتركان في اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف
اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابلين للمضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر الى العدم صدق
كل منهما على ما صدق عليه الآخر بطريق الاستلزام بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس
وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما
على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون
الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات والممتنع بالذات لكن جزءي هذه المنفصلة المانعة الجمع اعني قولنا
اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بان يعدم الموجود الواجب
بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد المعدوم الممتنع بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب

الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا بالذات دون
الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الآخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات
والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع جمع مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب
بالغير والممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد
العلتين المستقلين اعني الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب
بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب
بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير
بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لا نم انه لو كان واجبا
بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين الامكان والوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري
الوجود اولا والثاني اما ان يكون ضروري العدم اولا فالثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع وهذا في الحقيقة منفصلتان
كل منهما مركبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة يكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما تقرر في موضع ولا اعتراض
بضروري الوجود والعدم ليس بشيء لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال
على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي ان نفرض مفهوما هو ثابت ومنفي مجتمعان او ليس ثابت ولا منفي فيرتفعان
فيقول هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزول
فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه لا يكون مقتضى الذات بل مع
دخل للاوقات فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكذا
الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع القدرة على تحصيل الحاصل
اجيب عن الاول بان قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث فلا نم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث
في الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نم ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا
فازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف عنه دائما ولا انقلاب اصلا وعن الثاني بانا لا نم ان مقدورية
الشيء بعد وجوده يصير ممتنعة بالذات بل انما يمتنع بالغير لما انه هو الحصول حتى لو ارتفع لبقي مقدورا كما كان

قال **المبحث الثالث** اذا جعل الوجود رابطة بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة
من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها الثابتة في
نفس الامر يسمى مادة للقضية ومن حيث انها تعقل وتلفظ بها يسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان يكون
نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب فيصح بصدق القضية او لم يطابقها بان يكون اعم منها او اخص او مباينا
وح قد يصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد يكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان
الخاص وانما لم نقتصروا على المواد بل تجاوزوا الى الجهات لما لها من التفاصيل لان الغرض معرفة القضايا بالتركيب
الاقيسة لاستخراج النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة

عند العقل ثم كلامهم متردد في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي حتى يكون مادة قولنا الانسان ليس بانسان
هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى يكون المادة
في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع ثم المحققون على ان
في كل قضية الوجود او اللاوجود رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح
وسواء كان احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا
ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما الا ويوجد ممكنا
وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور
يتعدد الاعتبارات اي يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول
وآخر هو الجهة ويكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت
ذاتية واذا اخذ الوجوب والامتناع عرضيين فيا لامكان وممكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود
في نفسه وممكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن
كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس قال **المبحث الرابع**
لا خفاء في ان الامتناع اعتباري عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا
لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق
من امتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فينتقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة
معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة
والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما يتكرر
نوعه متسلسلا ومترادفا اي كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون
مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون
اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة ولهذا لم يكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن
السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه
ونفس ماهيته لا امرا زايدا عليه قائما به كبياض الجسم لئلا يلزم التسلسل وكذا البواقي قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا
عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب ذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون
المواطاة لانه لا معنى للواجب الا ماله الوجوب ونحن اذا اردنا ان الوجوب موجود بمعنى انه وجود والوجوب
واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع
نعم يصح ذلك في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل لها اوصافا متعددة ينقطع بانقطاع الاعتبار من غير
تعدد في الخارج وقدره في المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود
والوحدة والكثرة والتعين ونحو ذلك حالها واحد في انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود
فله وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة

موجوده لما امكان موجود له وهلم جرا فيلزم التسلسل في وجودات الامكان وامكانات الوجود
التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان ليست الوجود نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة
من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين وعلى هذا
فقس ولما كان هنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان الباري تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد
وقديم وباق في الخارج لا في الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار الى
الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب الواجب والامكان وغيرهما امورا محققة في الخارج لها صور عينية
قائمة بالموصوفات كبياض الجسم لان معنى قولنا الباري تعالى واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود
حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان
ومعنى قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى مفهوم
المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب وهذا كما يقال ليس اتصاف زيد بالمحمول في الخارج لا يوجب
اتصاف المحمول في الخارج كما في قولنا زيد اعمى قال وقد يستدل كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له في الاعيان
مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال وان الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه
الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم
واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب
والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان اتصاف بعض
جزئيات المفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا
لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة بيان اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان صفة قائمة بالواجب
كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه
وان كان لازم الوجود نظرا الى الغير وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان
واجبية الواجب يكون للوجوب الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر ممكن
لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب
انا لا نسلم ان الوجوب ما به الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير امكانه جائز الزوال في نفسه وانما يكون
كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر
صفاته لذاته وان يثبت كلا منها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له
فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في انه اذا كان امرا محققا
موجودا كان زائدا في الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر
فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات
او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على
نفسه وان كان غيره يتسلسل الكلام اليه ويلزم وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات

الواجب لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود
الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن
فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى احتياج
اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا عنهما الخامس
ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان
وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه
اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات
ولا يلزم من كونها موجودة ان توجد قبل الذات السادس لو كان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا
عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل
فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متاخرا ويلزم المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن تقدم وتاخر
الماهية تقدم وتاخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض
للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية قال احتج المخالف بوجوه تشعر بسبقه اشارة
الى الفرق بين الموجود والوجودي وبين الاعتباري والعدمي والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب
والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف انما يدل
على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين والظاهر انهم لم يتواردوا على محل واحد
الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون
العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب تاكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم
مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس لا يشابه الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه
ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع
النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي
لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب انه يصدق الشيء على المعدوم
لا ينافي كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني بالوجودي
الوجودي ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو
واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من انه ارتفاع للنقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع
النقيضين في المفردات ان لا يصدق على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل كانا مسلوبين
عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكونا معا
معدومين وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين
في القضايا هو ان لا يصدق النقيضان المتناقضان في نفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قلنا زيد ممكن
وزيد ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار

صدقها على الشيء ونفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا الانسان اخص
من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية
اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع
ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما
الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لا تحقق لهما الا بحسب
العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصف الوجود والامكان لان ما لا تحقق
له الا باعتبار العقل لا يمنع وصف الشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد
فرض العقل او لم يوجد والجواب انا لا نم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه
على الموضوع دائما ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق
في نفس الامر مع انه لا تحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذا هاهنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء
واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا انتسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان
الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل
او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى لا امكان له والجواب المنع
فان معنى قولنا امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك
الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان مبنى ذلك على انه لا تمايز في الاعدام احيب بان التمايز العقلي ضروري
وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا
نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء
لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية قال
المبحث الخامس من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح وللتلازم
بين المعنيين بل التقارب في مفهوميهما جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى
الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج
ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق
قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات وهذا الحكم مما لا يتاتى فيه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في
نفس الحكم او في بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين انما هو في البداهة على ما سبق واما ما ذهب
اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة
من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن
بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح وكل لا نقول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا والى هذا
يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار
فلا يلزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يصرحون باستنادها الى اسباب لا اطلاع عليها لنا
على تفاصيلها فمن الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب قال والاستدلال القائلين
بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم
بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضائه امتناع الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه
وهما متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل
الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق
من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد والترجح امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل
وليس هو الاثر لتاخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجح مع الوجود
لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه
بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام مكان الترجح الوجوب وهما متلازمان لان تساوي احد
الطرفين يمنع وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم
على الوجود على ما هو الحق من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر
يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا فيمتنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس
ببعيد وقد قال الامام في المباحث انه على تقدير كونه ثبوتيا فمعنى عروضه للمؤثر انه يصير محكوما عليه
بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا مستقلا القوم به في الخارج بل هو امر عقلي
قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه قال ومن قواعد المتكلمين ذكر الامام من جانب المنكرين
لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كذا عن الحس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبها
منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتاثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل الحاصل
او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل وما ذكر في المواقف من ان
كون التاثير حال العدم باطل لانه جمع للنقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند
الى مؤثر الوجود وليس على ما ينبغي لان الكلام في التاثير بمعنى الايجاد والاظهر ان التاثير حال الوجود ايجاد
وحال العدم جمع للنقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم انما يكون حادثا لا مستمرا الا ان يقال
في الكلام اختصار والمراد ان التاثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود
ولانه جمع النقيضين واما حال العدم وهو باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفي محض لا ما نقول
لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى
مؤثر العدم لا الوجود وبهذا يتبين انه ليس قوله ولانه نفي محض او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة
نفي التاثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه لا اثر فلا يتاتى
لانه اما حين الاثر او حال عدمه بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التاثير
حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود ايجاد الموجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما في القابل اما السواد
قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود اخر سابق فلا نم لزومه فان الوجود الحاصل بالتاثير مقارن له

وقد يختار ان التأثير حال العدم ولا محيص عن التفصي لان آن الاثر عقيب آن التأثير فيتأخر عن اثر المؤثر
سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخللهما آن وكان هذا مراد من اجاب بانه وجود
المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون
في آن عدم الاثر ويكون معنى تأثيره في الممكن اخراجه من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن
بلا مؤثر وترجح بلا مرجح لما وقع واللازم باطل لحكم الفروده في مثل العطشان يشرب احد الماءين والجائع
يأكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب
بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من
ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير ممتنع فان قيل هذا الاختيار والترجيح
امر ممكن وقع بلا سبب وهو المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص
ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم
نفي محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم انما يصلح اثرا مستندا الى الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود
والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان
المقتضي فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا
بمعنى انه ليس له ساهم في الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى انه لا يتصف الماهية بالوجود بل هو عدم
مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه ربما يبقى
على عدمه الاصلي او اتصف بعدمه الطاري بناء على عدم علة وجوده مستمرا وطاريا فان قيل العدم
لا يصلح علة لان العلية وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودي ولانه لا تمايز في
الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجيء صورة السلب او الصدق على المعدوم في الجملة
كون المفهوم الكلي عدميا لجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم
تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم
العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت في العقل ممتاز عن الآخر فيصلح احدهما علة للآخر
في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علته للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون
بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتأثيره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته
بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل لما مر في نفي شيئية المعدوم ومجعولية الماهية من ان الماهية
ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير او لم يوجد ولان الوجود حال الاثر فيه
ولان الموصوفية امر اعتباري اي لا تحقق له في الاعيان والجواب ان التأثير في الماهية بان يجعلها
متحققة لا بان يجعلها ماهية او في الوجود الخاص بان يجعله ثابتا لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت
مؤثرية المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر واحتياج ويتسلسل ولا يندفع
بان مؤثرية المؤثر واحتياج الاحتياج عينه لان ذلك ممتنع في الامور التي لها تحقق في الاعيان والجواب

ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا او الممكن محتاجا على ما سبق غير مرة وما يقال
من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كان في الخارج لا ذاتا ن يستحيل
قيامها بالذهن فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت
وان الحاصل قبل الاذنان هو كون الشيء بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الحاجة
قال المبحث السادس قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض
المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت
الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي للوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده
او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على
ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود
متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج ذاتا او شرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج
او جزءها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث
لان العقل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ
كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود
المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان
او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث
فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة وان في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر
وبالقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن
والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما في
الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل لحصول ما سبق وان في البقاء او في امر آخر متجدد
وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن او الحادث فيلزم الاستغناء عما عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج
فسادا آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لا يعقل المؤثر والجواب
ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر او انتفائه
بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذ التحقق استمرار الوجود اعني البقاء ليس الا
وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وصح قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الا على مغايرة البقاء
لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك قال المبحث السابع الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته
على السواء لا اولوية لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا سيالا او باقيا لتحققه
بدون تحقق سبب مؤثر وحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها وقيل بالممكن
كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه
سواء تحقق البعض او لم يتحقق وبهذا القدر لا ينتقض اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون موقع

اقتضاء للعدم وقيل للعدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل
امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر
الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل
هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى على عدم المرجح
الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه
اولوية بالغير لا بالذات وستعرفها وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع
اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور
على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية ان لم
يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا
هف وان لم يمتنع فوقوعه اما ان يكون بلا سبب بل بمجرد الاولوية فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى
او يكون لسبب يقتضي رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى
بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع
على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى
حد الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لان كلا منهما لا يكون الا بالغير
فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب
انا لا نم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد
الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن
فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب او لا فان امكن لم يكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك
السبب ولان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن
ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية
الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك
لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب
خارجية ينتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس ويكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة
قال اذ لا بد من ذلك يعني انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير
الطرف الآخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاولى تارة ولا وقوعه اخرى
مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجيحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد
وهذا وجوب سابق وبعدما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى
الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات
بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يريد له الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين

متمايزين في الخارج يتوقف احدهما على الآخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لا متقدما
او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس
قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتب فيما بينها
فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتب باطل
لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من
العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متأخرا قلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في
اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب معتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود فان قيل ما ذكرتم
من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار
وهو منتقض بما بينكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول
واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه قال المنهج الثالث في القدم والحدوث والمتصف
بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود
قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوصف حقيقيا وقد يوصف اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم
عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية
بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند
الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم
الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا
بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة
الى الحادث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص
من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا
عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قال ولا قديم بالذات سوى الله تعالى
لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات
فمعناه بذات الواجب بمعنى انه لا يفتقر الى غير الذات واما القدم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير
من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سيأتي والمتكلمون منعوا الصفات لله تعالى فقط حيث
زعموا ان ما سوى الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني
ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الاربع القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا
الاحوال الاربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم
حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا التفصيل ما قال الامام
في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا ان الاحوال
الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك

واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل
ثابتة فلا يدخل ما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يفسر ويقول القديم ما لا اول
لثبوته وكان في قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك وفيما هذا الاعتراض اى لا نعنى بالوجود الا ما عنوا
بالثبوت وما نقل في المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخ
عن تسامح قال والقديم بالزمان يمتنع اسناده الى المختار يعنى لان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا
مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع
فيه مكابرة وما نقل في المواقف عن الآمدي انه قال يسبق الايجاد قصد اكسبق الايجاد ايجابا في جواز
كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد في انكار الافكار الا ما قال على سبيل
الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود
لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بما يدل على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل
بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على منع السند فاملا لانه لا استناد لحركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان
لامر خارج نعم صرح في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعل الفاعل
مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية
والى انه ازلي تام في فاعليته وان العالم ازلي مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفي
القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع
قال دون الموجب اي لا يمتنع ان يكون مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة يمتنع استناد كل القديم
اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان
وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام
العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تاثيره في شيء يمتنع ان يكون حال
بقائه والا لزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه انا نمنع ايجاد
الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تاثير المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال
بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا
ليلزم حدوثه قال فالقديم يمتنع عدمه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت
قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب
اما بلا وسط كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالثاني والثالث لما سيأتي من امتناع التسلسل وايا ما كان
يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان
عدم الواجب وهو مح فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه
ح يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدمه

الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب
فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة
فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار وبعض الايجاب
قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته
لا يكون اثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتاثير والتأثر انما يكونان بين
المتغايرين ولا تغاير بينهما ويجيء لهذا زيادة بيان قال وزعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود
بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا وهيولاه
ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى
ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولا بمعنى ان قبل كل مادة مادة
لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها
جزء مما تركب عنها وهو مح لما سيأتي بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون
لكل مادة قديمة هي المحل للصور والاعراض الذي لو كانت حادثة لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا
على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان هو وجودي لما سبق
من ادلته وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث
لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه
بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل
فاسد لانه يعلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه
ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن
القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكاناتها قائمة بها اذ ليس للقديم
حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفة فلا يقوم الا به
ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجودهما والكلام فيما قبل الوجود قلنا
سيورد من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم
لماهية الممكن فلا نم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم
على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي
لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء
لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى
التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر
اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تاثير المؤثر فيها وايجاد الحادث وثانيها
ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو للنطفة

الى وجود ذلك الحادث

وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل ولا كذلك
الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لما سبقه وما يتوهم من تفاوت
عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لما سبقه بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعايد الى الاستعدادي
وثانيهما ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه
لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة و
الضعف بحسب حدوث شرطه وارتفاع مانع مانعه مسماة بالقوة عند عدم الحادث زايلة عند وجوده ككون
الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد قال فان قيل اعلم
ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد بالامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث
قبل وجوده وجوديا تعلقه بموضوع موجود في الخارج وتوضيحه ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى الوجود والوجود
اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابيض اي الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان
ان يوجد شيء شيئا اخر ويوجد له شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن ولا خفاء في احتياجه
الى وجود شيء يوجد له شيء اخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك
الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة
او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك
الشيء في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث
هو بالقياس اليه كالاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قايما بنفسه من غير
تعلق بموضوع او مادة فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قايما بنفسه اذ لا تعلق له بشيء
من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عايد ولانه لو ثبت
ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا
موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما في الشفاء لم يحتج الى ذكر من التفاصيل وثانيهما
ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قايم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث
لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول لا يتخلف عن علته التامة
بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا
الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط
حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع
في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات متقربة الى الفيضان عن العلة هي استعداداته المتفاوتة
في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وهذا ايضا
ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة
التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث قال واما الدفع احتجوا على كون الحادث مسبوقا

بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم
والمتأخر وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق
عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التقرير لا يبتنى على ان التقدم امر وجودي وانه هو الزمان
حتى يتوجه الاعتراض بانا لا نسلم انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز
الباري حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد من الموجودات متحيز وانما يبتنى على صحة الحكم بان هذا متقدم على ذاك
كعدم الحادث على وجوده ولا خفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان هو عروض التقدم لا نفسه والجواب انه مبني
بالاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه وبالثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان
اقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة تقتضي ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على
حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم العالم على المتعلم
واما بالرتبة وهي قد يكون حسية بان يكون الترتب وتقدم البعض على البعض مأخوذا من الحس لكونه في الامور
المحسوسة وقد يكون عقلية بان يكون ذلك في الامور العقلية وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب
الوضع وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل
العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء
ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف
وليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال في بيان الحصر من ان
المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتب بحسب الاعتبار فهو
بالرتبة والا فان لم يحتج المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية
والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم
ان كان بالنظر الى كمال للمتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان
او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري يتبدل والاول ان كان
بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم
فبالزمان والا فبالعلية والثاني يتغير بالمقايسة الى مبدأ ما لاعتبار فان كان كمالا في المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة
فلا خفاء في انه ليس الا وجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان
قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام التوجيه فالزمان بالمعنى الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي بين اجزاء
الزمان والذي بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف
تقدم لا يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل
فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا
على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان ما قبل زمان المتأخر
كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس

واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرض الغير بواسطتها لا معنى
لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا
القسم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف
راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على اخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الاخر ومعنى تقدم
الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظته قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه
صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور فيعود الى الزماني بوسط او لا بوسط ولكن التقدم الزماني
راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط الحركة فالتقدم الحقيقي
هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من غير انه صالح للمتقدم اليه
الا ان المتقدم في الذي بالعلية هو المعد لوجود المتأخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية
منه تردد وفعل الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد يوجد ذات المتقدم بدون
ذات المتأخر بان يفقد بعض شروط التأثير والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزمه
وجودا لا عدما والحق انه بالنظر الى وصفي التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين
لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان مضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية او الزمان
او الرتبة او الشرف وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يقدمها بالذات
بمعنى ان المتقدم قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى التقدم
بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات الحقيقية دون نحو الوجود كما في العلية
فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء في ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط فالحكم ليس يكلي على ما يشعر به
ظاهر عبارة المواقف قال ومن ههنا ترددوا قد اختلف العبارات في ان مقولية التقدم والتأخر والمعية
على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا للكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون
موضوعا لمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث يكون
بالنظر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية
وبالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والا فليس
للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتأخر
كالتأثير في الذي بالعلية وكونه مقوما او شرطا في الذي بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر في الذي بالزمان
وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة لانا نقول
ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والا لصدق على كل شيء بالنسبة الى اخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في
الاخر وان اريد اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فمثله يتاتى في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين
مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني قال المنهج الرابع في الوحدة والكثرة وتحقيق
انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان عقل ما سبق في الوجوب والامكان ولا تصور ما بدنهي

لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا تعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو
الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء
في انعكاسهما طردا وعكسا بالمجتمع من الامور المتخالفة ولما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي
المجتمع من الوحدات تنبيها على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال ثم ان الوحدة مبدأ الكثرة في
العقل لانها تعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فتكون
تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة
والجهالة قال والقطع لما كانت الوحدة مساوية للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود وما كل ما له
وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو غلط لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس
بواحد فحاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما
ان يعقل ماهية الشيء او وجوده من غير ان يعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع
ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الملك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياها
او ان كثيرة في اناء واحد حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اوان كثيرة حتى صارت مياها
كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت
الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك قال وقد يستدل او لنقل
خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسكات من الطرفين
يشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي ما يدخل في
مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء من الواحد الموجود وانها
نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان بين ما واحد العدم الفرق
بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت
عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة ان لم تكن امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية
لكونها عبارة عن عدم العدم فمنتف وان لم تكن امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون
مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فيكون وجوديه فتتم وما يبطل
كون الوحدة عدمية يثبت كونها وجودية ويلزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات
ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كاللاامتناع واللاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت
موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدة مشاركة في الوحدة ومتمايزة
بالخصوصية فيكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب انه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها
اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والامكان ومنها انه
لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا المتألف من الوحدات والجواب منع ذلك والاعتراف بعدميتها
المبحث الثاني ومعروض الوحدة قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة وتعرض لغيرها

فهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض منبها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معانيها بحسب الافراد فموضوع
الوحدة اما ان لا يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام
اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له
مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه
اشارة حسية اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم
او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام
فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين
عند حد مشترك كضلعي الزاوية وجسمين متلازمين طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الآخر سواء كان الالتحام
طبيعيا كاللحم مع العظم او لا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة اذا اعتبرت حالها قبل حصول
الانقسام فهو الواحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة واعلم انه يعرض فيه اجزاء بلا فعل عند حد
مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا بد ان يكون تلك الاجزاء من شانها ان يتحد موضوعاتها
بالفعل كالاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعني
ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل
للصور والاعراض لانها وان تعددت هيولاها بالشخص لكن تصير عند الاجتماع في اناء واحد مادة واحدة
وذلك عند من يقول بالمادة والا فاجزاء الوحدة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد يكون وحدته
بحسب الطبيعة كالشخص الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد يكون بحسب الوضع والاصطلاح
كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجمع من ستة دوانق يسمونها درهما
واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا يسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك
بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء او غيرها الا انا ذكرنا من الاقسام العلية اما هي في الكم
فلذا اختص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام ثم اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع
ما يمكن له كالخط الدائر بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من
الكمية والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتأخرين من العلماء
مسمى بالناقص وفي الطوالع بغير التام وفي كتب الامام ما ذكر هذا اذا لم يكن موضوع الوحدة معروضا للكثرة
وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا
وكثيرا فجهة الوحدة اما ان لا يكون مقوما للكثيرين بمعنى كونه ذاتيا او عرضيا واما ان يكون عارضا والاول
لا يكون بدا اولا ذاتيا فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في
الانسانية او جزءا مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان
والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما يقال الواحد بالنوع
بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض

او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كنسبة كوحدة نسبة النفس الى البدن
ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير
محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن
والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به الاشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطاة او بالاشتقاق قال
وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك او التواطي لكونه
مقولا على احادها واما بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد
بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة
وهو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة ولم تعلل احد بالتفاوت في الاشد والاقدمية لكونه غير معقول قال وكذا
الكثرة يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها
ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل
عليهما دونه وما قيل ان الفرد الاول اعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشيء ومنها
ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متقومة
من الآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة او سبعة وثلاثة اذ لا رجحان لشيء
بخلاف الواحد فانه ترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما تالف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب
حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه
ومنها انها امور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق
الى واحد في المغرب يحكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان افرادها امور اعتبارية
من الوحدات ولانها لو وجدت في الخارج فاذا قلنا لزيد وعمرو مثلا هما اثنان فقيام الاثنينية باحدهما
او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شيء منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية
قال ويمتنع اتحاد الاثنين بل يكون هناك شيئان يتصيرا شيئا واحدا الا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا
جمع الماء في اناء او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء
صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كما يكون الجسم كان سوادا وبياضا فصار هو لا الى ان يصير احدهما
الآخر الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منها او ماهية
واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ لكل شيء خصوصية هو بها هو فمتى زالت الخصوصية
لم يبق ذلك الشيء واعترض بانه ان كان المستدل الاتفاق المتنازع ولئن كان تنبيها فليس اوضح من
الدعوى اذ ربما يتبع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال في اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد
الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء
للآخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض
بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى ترديد آخر وهو انهما بعد الاتحاد

ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا
او كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين
كانا اثنين لا واحدا انما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين
فاما موجودين فيكونان اثنين لا واحدا او لا بوجود فكذلك لان احد الوجودين للاول فيكون فناء لاحدهما
وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود
واحد هو بعينه الوجودين للاولين صارا واحدا فلم يمكن التفصي عن هذا المنع الا ان يحكم بامتناع اتحاد
الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة

المبحث الرابع

في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس اوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق قال ومن خواص
الكثرة التغاير فانه لا يتصور الا بين متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند
المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم
والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا تتصف المعدوم ولا التعليل بانه
لا تمايز بين الاعدام فيختص بالمعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك
ودخل الجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الاخر وكذا الصفة
المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وينعدم الصفة لجواز
الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على
ما ذكره الشيخ وهذا التعريف مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف
ولا غيرها هي الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم
وبياضه الا ان عدتهم الوثقى في التمسك هو قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح
لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احاد العشرة واوصاف الدراهم لا يفرق بين الصفات
المفارقة واللازمة ويقتضي ان لا يكون غير زيد بل سائر ما في الدار من امتعة غير زيد وفساده بين
وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي الشريك فرد او عدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف
المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون
الصانع واجاب الامدي بانه يكفي الانفكاك من جانب واحد وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع
ورد بانه لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء او الموصوف
مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين ولو بحسب
التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يتعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يتعقل وجود العالم ولا يتعقل
وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان
يعلم احدهما ويجهل الاخر ولفظ احدهما لا يساعده كثيرا اما يتبع موقع كل واحد منهما وعسى ان الشيء قد يعلم من جهة
دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه يحتمل البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير

المتى سنين متغايرين ليس بشيء لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه فان قيل العالم من حيث
انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير
هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع
من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين
لا بحسب الخارج ولا بحسب العقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما
متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن
والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو التغاير
بين الذاتين ولا كلام فيه وصف الاضافة فليسا بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا
يندفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك
وذلك لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك في العقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر دون
هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى من دون
من غير استطاعة العبد وان يحصل بعد الاستطاعة عن هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة
تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالباري تعالى مع العالم والجواب بان المراد الانفكاك
تعقلا ورد جواب الامدي ظاهر على ما ذكرنا واما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه
في حيز او عدم فينبغي ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك الباري عن العالم في حيز او عدم لامتناع
تحيزه وعدمه دون الباري ورده انه لا يكفي هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة
لجواز ان يعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتاتى الجواب بان المراد جواز الانفكاك
تعقلا ما لم يحذف قيد في حيز او عدم لان الباري تعالى لا ينفك عن العالم في حيز او عدم بحسب التعقل ايضا
لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يؤخذ التعقل اعم من المطابق وغيره وح يلزم تغاير الذات والصفة
لجواز ان يعقل عدم كل بدون الاخر فما ذكر في المواقف من انه يرد الباري تعالى في الحيز لانا نقول ليكفي
الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك
تعقلا ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري ليس على ما ينبغي ثم هنا بحث اخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف
عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة
اللازمة قال والجمهور على ان الغيرية تعتبر الهوية وهو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه
وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان
بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء
بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين
نعم في الغيرية اضافة بها تصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما
ليس هو الاخر الا انها صفة لازمة فيثبت الامر بما يشعر بها من لزوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية

بعض هو هو فان الغيرين هما الاثنان او الشيآن واعترض الامام الرازي بما ذكره المتكلمون من ان الشيء
بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف
لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو
الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل
لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران
في الذهن ومن لم يقل به لم يصرح بل قال لا عين ولا غير ان المعلوم قطعا سوانه لا بد بينهما من اتحاد من وجه
واختلاف من وجه ولا يلزم ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من
حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد متناول لكل
فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد
وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه واما هذا
القائل لم يعد الدليل قطعيا ولم القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به الا جعفر بن حرب من المعتزلة وعد هذا
من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات
والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية قال وبعضهم قد يشترط انه لا يكفي في
التغاير الانفكاك من جانب واحد اعني الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم
تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع دون الاخر والبعض عنه واما الموصوف مع الصفة
فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها كما يمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع
العدم على القديم وكذا الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل قولنا السواد مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل
فلانه يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة
وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وهو به سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ
والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد
من الاضافات فان التزموا ذلك نحاز على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض
الاضافة من حيث انه معروض لا في المجموع المركب من المعروض والعارض قال واعلم ان مرادهم بما ذكرنا
لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء واثبات قديم غير الله تعالى فحاولوا التفصي عن ذلك
بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها
لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد
انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبع او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان وان لم يكونا
غيرين قال ومنها اي ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية
صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا
ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض من لوازم

الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد
الاخر وينوب منابه فمن ههنا يقال المثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى
ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد
ح فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان
اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون
الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا
لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الاخر صح القول بانهما مثلان
في الفقه والا فلا قال واما اشتراط التغاير فمختلف فيه قال الامدي واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيه
فمنهم من قال ليست متماثلة ولا مختلفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله تعالى
غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى اختصاص كل صفة من الصفات النفسية من غير التغاير
الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية ففي التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف
ان التغاير يشترط في التماثل ولا خلاف البتة فمن وصف الصفات بتماثلها بها ومن لا فلا قال ويمتنع اجتماع
المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا
في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز لا بحسب المحل لان قيامهما به ووجودهما تبع لوجوده فاذا اتحدت
الماهية وما يتبعها الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة
وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا يعرض لاحدهما خاصة بل للكل منهما
وح لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية
فليس بشيء لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع
المثلين لجاز لمن علم نظري شيء ان ينظر لتحصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل
القطع باتحاد شيء من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه
لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان ضده الذي
هو ضد للمثل الاخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين ورد الاول بمنع الملازمة لجواز مانع اخر كاستشعار شرط النظر
وهو عدم العلم بالمط ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة والاستدلال والثالث بمنع المقدمات وتمسك المعتزلة
بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم اخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانا لا نم ذلك بل السوادات المتفاوتة
بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد
يعرض للجسم الذي اشتد سواده على التدريج في كل آن نوع اخر قال ومنها اي من خواص الكثرة التضاد
وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا
يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع
المعنى والعدميين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لا تحقق لها

في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له اذ لا اتحاد
فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا
فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس لان القديم لا يزول عن المحل حتى يحل عليه
المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم
بحركة الشيء وسكونه معا اي العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما
بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون وان تصور حركة الشيء وسكونه معا ممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة
واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا متضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما متضادان
اذا اعتبر اضافتهما الى معين لكون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد
ح لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك
وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين في سوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد
المحل شرط في التضاد والتماثل الا عند اختلاف المحل قال وعند الفلاسفة ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها
على راي المتكلمين واما على راي الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية
بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران ان لم يشتركا في تمام الماهية
كزيد وعمرو في الانسانية او لا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم
المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا يتقابلان كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما
المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ثم خرج بقيد التخالف المثلان ولم يمتنع
اجتماعهما وبقيد الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يتوهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما
على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجيء واما قيد وحدة الزمان فمستدرك
على ما مر وكذا قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق
انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة
المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي قال فان كانا
وجوديين يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا
فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان
كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب
شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه
البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فمتقابلا الايجاب
والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطلق المتأخرون على ان نقيض العدمي
قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى سلبا اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف
بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل

امتناع ه

للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال
المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما
تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس
الى الآخر فتقابل التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين
العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدمين المضافين لوجهين احدهما انهما
يجتمعان في غير ما وقع الاضافة اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الآخر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود
فلانه قد وجد فيه الحمرة التي هي لا سواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين على موضوع
واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدمين المضافين كاللاسواد واللابياض متعدد
ضرورة انهما لو اضيفا الى الاعدام لم يكونا عدميين وهذا يخرج النقض عن اشكالين احدهما ان مثل اللاانسانية مع الفرسية
داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد اقسام الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد
فللاتفاق على ان لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد
واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد اقسام الاربعة اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما في
البياض واما غيرهما فظاهر ووجه النقض ان مثل هذا ليس من التقابل لامتناع التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام
نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الآخر كما في اللاسواد واللابياض
بخلاف مثل العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال
حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية
بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا لورودها على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا
وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصا كزيد للعدل والجور او نوعا كالانسان للرجولية والمرئية او جنسا
كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما رابعا فلان الكلام في اللاسواد واللابياض
لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى انك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض
واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل ما يجري
في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان يناقض قولنا بعض الحيوان ليس بانسان ويضاد قولنا
لا شيء من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا الجواب من وجهين احدهما ان ذلك
بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق
اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها في انفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع
الاجتماع في المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع في الوجود وثانيهما انه يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات
والقضايا ويعتبر موضوع القضية صورة او محلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين
بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس
فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد محال وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب معنى الايجاب وجود اي معنى كان

سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده
في ذاته او لا وجوده في غيره قال وقد يعتبر في التضاد ما هو من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي
اورده قدماء المعتزلة في اوائل المنطق واواخر مباحث الفلسفة فقد اعتبر في كل منهما قيدا آخر وهو في المتضادين
ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم
سلب الوجودي عما من شانه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد
ومن الملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد
يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة
والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة
والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه
عن العقرب او الشجر قادحا في حصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم
بالمعنى الاخص اجاب المتاخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من
الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا
وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة
للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب
والسلب بل في كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه استقبال
الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذ لا يمكن الاستقبال
في النطق والعجمة وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع
الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين فالاول اسم
للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا
وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ومع ذلك يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام قال
ومن حكم التقابل جواب عن اعتراض يتوهم ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك
مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد وما يقابله وتقرير الجواب
ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه ومفهوم التضاد العارض لمثل السواد والبياض
ضرورة انه لا يعقل المقابل او المضاد الا بالقياس الى مقابل او مضاد آخر وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم
منه بمعنى انه ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لا يكونان ومعروض التضاد ومباينه كالسواد
والبياض فانه لا تضايف بينهما قال وان مقوليته يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه اذ لا يتوقف
تعقلها على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين ففيه تردد وبالجملة فمقوليته
على الكل بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي البواقي
لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير

سلبي للذاتي وكونه شرا سلبي للعرضي ولا خفاء في ان سلب الذاتي اقوى وفي التجريد ما يشعر بان التضاد اشد
لانه قال واشدها فيه الثالث اي اشد انواع التقابل في التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط
بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية الخلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما
صريح سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك
هو التضاد لان قبول القوة والضعف في افراده من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك
في غاية الظهور بخلاف البواقي قال ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد اي الوجود اللفظي
والذهني دون العيني بمعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية والا لكان للانسان
مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا ملك ولا انسان الى غير النهاية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر
ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون بالايجاب والسلب انهما
اذا نقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع
اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع او الخلو
عنهما اذا حمل الاعمى والبصير او الاسود والابيض او الكاتب واللاكاتب على العنقاء او على العقل فان قيل ان اريد
بالنقل الى القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا
العنقاء اسود ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا
لا يتصور في التضايف ولا في الملكة والعدم قلت المراد الثاني في الايجاب والسلب والاول في البواقي وقد يقال
القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض عدل في
التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع
لكونها في قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد بلا اسود نقيض الاسود اعني رفعه يكون صادقة بمنزلة
قولنا ليس العنقاء اسود قال ومن حكم التضاد ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد
ليس بلازم قال وان الحقيقي يعني ان من حكم التضاد الحقيقي منه انه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد
كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير
والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة اذ لا فرق بين كونهما
جنسين ولا بين انواع فوق اثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون
او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا انه لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد
سوى البياض والحمرة ولا للشجاعة ضد سوى التهور وآخر سوى الجبن وعولوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما
التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة
والرذيلة وكالخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض
والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور وفيه نظر من وجوه الاول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين
نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور

الا مثل السواد بالنسبة الى اللاسواد
وهو موجود والحكاية قال واما انه
ومن حكم ان كان في السلب صح

سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وبهذا خصصنا او نوعان من جنسين وهذا دور ظاهر
الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استواء في
لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر
كما في انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين
اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا
البياض فعلم ان ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان
الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من كون التضاد المشهوري بين انواع
كالشجاعة والتهور والجبن ينافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا قال
قالوا التقابل من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية
والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة
للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين
احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص كما سبق في تعريف التقابل وموضوع الوحدة والكثرة
ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اي اذا طرأت الوحدة على
ثلاثة بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله اذا طرأت الوحدة
بطلت الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات
نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة الكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما
عدم الآخر فظاهر واما في التضايف فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان تكونان
معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل يرافعه فان قيل هذا
كاف في الكل لان الاجتماع في المحل ينافي التقابل قطعا قلنا ممنوع لما سيجيء من ان المتقابلين بالايجاب والسلب
قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع
المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص كيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه
قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرأتية للانسان او بالجنس كالزوجية
والفردية للعدد او باعم عارض كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كالانسان واللافرسية
في قولنا الانسان فرس الانسان ليس بفرس وكان الامام جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل
عدم التضاد بينهما فان من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما
لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب
الخارج فلانهما اعتباريان عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون
تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير
مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل

الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك لا يقال انهم اتفقوا على
ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن
وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوع فان قيل المراد انه ينافي
وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين متقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء
وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان المعروضان في محل وهو
ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل
اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطاة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق
من ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه
وفي البواقي بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض لان اللابياض مقول على
الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب
الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا
دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات
والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة اي العدد لما كانت
متقومة بالآحاد متحصلة من انضمامها المجتمعة مع الواحد في المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا
وبهذا ظهر فساد جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في
كوز واحد فقد توهم تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما
بالآخر ونفاه الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء
موضوع الوحدة الطارئة لا نفسه والكل ضعيف قال المنهج الخامس في العلية والمعلولية من لواحق
الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل
على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة
الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها
معلولة لعلتها قال المبحث الاول قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول المحتاج سواء الشيء وان
كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه على
الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اي بالفعل
وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة
الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر
اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان اعني الفاعلية
والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام بلبيانه
[illegible] اما ما ذكر في بيان الحصر فوجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء بمعنى

الاستقرار ثم ان المراد بالصورة والمادة الصورة والمادة وما نسب اليهما من الاجزاء لصدق التوقف
عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والالات في الاقسام لكونها راجعة
الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا
بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادة داخلة ثم ان ما
ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود
على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل
في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر
الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون
وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وحينئذ لا انتقاض نعم ان الجزء
الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية
ويخرج عن تعريف الصورة فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث
لا ينافي الفعل لان الفساد حينئذ اظهر ثم ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس
والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس
والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار لان الحيوان الماخوذ بشرط ان يكون وحده
ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والماخوذ لا بشرط ان يكون
وحده او لا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل
من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون
بخلافه ثم ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد
وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم
في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود
المعلول ليس هو العلة الفاعلية بكليتها بل ذات الفاعل فقط وساير ما يرجع الى الفاعل انما هي شرايط
التاثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بما هو عدمي بمعنى ان العقل اذا لاحظه
حكم بانه لا يحصل بدونه مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وحينئذ لا ينسد باب اثبات الصانع
لان وجود الممكن يحتاج الى موجد موجود وان كان مقرونا بشرايط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما
هو امر وجودي خفي وذلك الامر العدمي الذي يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط الاحتراق
ليس زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عنه زوال الرطوبة وكذا ساير
الصور فان قيل نفس عدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج
الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا الحكم ان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا
وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدا قال ثم جميع

ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة العلة التامة هي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى شيء ما
اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبا من عدة امور البتة والا ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد يكون
هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط
اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد
للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها
على المعلول مع احتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه واما المتقدم لكل جزء منها فما يقال
من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة والتامة التي هي الفاعل وحده او مع
الشرط والغاية قال وكل من الاربعة يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيط ومركبة
وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة
وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل قال المبحث الثاني يجب وجود المعلول
يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط والالة والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان
وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التاثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجح
واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان
والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم
سبق واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود ولم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات
بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا
لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تاثير القديم في الحادث
شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة
فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التاثير فان قيل الضرورة
قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه
فيكون متاخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلا مرجح قلنا
كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التاثير بعدية زمانية ممنوع قال فعدم المعلول يعني
لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول
انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض
الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام
بمعنى ان ذاتها يقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته ويطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة فان قيل
كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون
احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التاثير والتاثر واذا ثبت ان
وجود الممكن يستند الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه

واحد بحسب وجوده وجوده وبعدمه عدمه لان عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث
محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التاثير وان عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق بمعنى ان زوال وجوده
يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة
باطل لانا نشاهد من بقاء الابن بعد الاب وبقاء البناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذاك في العلل
المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فان الاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما
تاثيره في حركات وافعال تفضي الى ذلك وينعدم بانعدام فصله ومباشرته وعلى هذا قياس سائر الامثلة
فان البناء انما يؤثر في حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو لان التماسك
المعلول ليبس العنصر هذا على راي الفلاسفة واما على راي القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق
الاختيار وتعلق الارادة فالامر هين قال والمؤثر يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه
من غير افتقار الى امر اخر كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر اخر وهذا ما يقال
ان علة الحدوث غير علة البقاء كالسنة المار يفيد الاستقبال ثم يفتقر بقاؤه الاستقبال الى استدامة المماسة
والاستقرار ما سبقت الاسباب قال **المبحث الثالث** وحدة المعلول يريد ان الواحد الشخصي
لا يكون معلولا للعلتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان
يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المتشخص من غير تعدد
شروط والات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع
اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين آ انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة
واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية ب انه ان توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة
مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر التاثير الى شيء اخر وان توقف على احديهما فقط
كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه
لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا
للمحتاج الى الاخرى وحينئذ لا يلزم احتياج شيء الى الشيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل
من العلتين عدم استقلالها بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها
بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد يمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار
وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحد تدفع بان المراد
بالنوع ما هو اعم من الحقيقي واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده
الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنه لذاتها فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم
من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون
الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول فالحاجة
المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست

محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر
من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة الزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة لا
بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير احتياج الى كل منهما ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما
لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والجواب ان مفهوم احدهما وان لم يناف
الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه لا يستلزم الاستغناء
عن تلك والمستغنى عنه لا يكون علة ولا يجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد اخر فلا يكون شيء منهما
في معرض الاستغناء ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا
يحتاج الى علته المعينة التي اوجبها ضرورة احتياج المعلول الى علته وفرد ما اي الفرد لا بعينه يحتاج الى علة
لا بعينها بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص
يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع
الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منها فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا يندفع ما يقال ان القول
بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون قولا بتعدد العلة اولا واياما كان فلا فرق بين النوع والفرد وتحقيقه
بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده
الى علة لا بعينها بان يقع كل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة
هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضنا ها واقعة بتحريك عمرو هل يكون هي
بعينها فيه تردد بناء على ان الحجر والفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول وهذا غير ما يجيء من انه لا مدخل
في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث يقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام
في انا لو فرضنا ها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقع بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل يكون تلك
بالشخص قال تمسك المخالف بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا
ملتصقا بيد زيد وعمرو ويدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة
مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع
المثلين ولذا فرضنا ها في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل
واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استناده
الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا علة وليس من ضرورته تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه
على اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو الراي الحق قال واما الثاني يعني جواز صدور الكثير عن الواحد
فلوجهين احدهما اقناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته ولا لغيره فمن ادعى
الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو قيام البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب
على ما سياتي قال **احتجت الفلاسفة** على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول
انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفس

بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هف او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه ويتسلسل
الكلام الى مصدرية ويتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين ولنا اعتراض عليه من وجوه آ
ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا ب
انه ان اريد تغاير مصدرية هذا لمصدرية ذاك بتغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما
نفس الفاعل بحسب الخارج ج ان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصور
لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية د ان المصدرية على تقدير
تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا له لجواز ان يكون معلولا لامر اخر اللهم الا اذا كان
الفاعل الواحد هو الواجب تعالى وحينئذ لا يتم الدعوى كلية ه انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات
بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ لا بد ان يكون خارجا لا يجوز ان يكون معلولا لامر
اخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل و انه لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يصدر عن الواجب المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل ز ان لا
يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان ح ان لا يتصف باشياء كثيرة كالاتصاف بها بالقيام و
القعود ط ان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسكون لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك وكذا
الاتصاف والقابلية فيلزم التركيب او التسلسل وقد اجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشيء
عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها
في الاعيان ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة يلحقها من اعتبارات مختلفة فان السلب
يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه متغايرين ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى
موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق
على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الاخر وليس كلامنا فيه
كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه ويكفي في تحققه فرض شيء واحد
هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد وكما ان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء
ايضا امر اضافي اعتباري اذ معناه ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودي
بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلها
ارادتها لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها
مع كل منها خصوصية لا تكون مع الاخر واذا اصدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يخرج اي كانت العلة
علة بذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا بذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات
العلة فلزم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير ولا عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات
العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات لا تعضدها شبهة
فضلا عن حجة وقد يشتمل المط بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعي انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور

الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للاخر بالضرورة
والشيء مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الاخر فالمفروض لا يكون شيئا واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا
بصفتين هف واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول
بحكم عكس النقيض ولا خفاء في ان هذا الكلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الاراء وتفسيره على هذا
الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر من البسيط شيئان فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته
لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للاخر ولا تقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما جاز
ان يصدر عنه شيء اصلا لان عليته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب العقل ضرورة كونه نسبة له
الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه آ فلو صدر عنه ب لزم اجتماع النقيضين لان ب
ليس آ وليس آ نقيض آ بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور آ وليس آ يستند الى جهة فيكون
ما صدر عنه آ غير ما صدر عنه ليس آ فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض
صدور آ عدم صدور آ وهو ليس بلازم وانما اللازم صدور ما ليس آ وهو ليس بنقيض حتى قال الامام
العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى ويقع في الغلط الذي
يضحك منه الصبيان قرره بعضهم بان عدم صدور آ صادق على صدور ما ليس آ فاذا اجتمع في الواحد
صدور آ وصدور ما ليس آ فقد اجتمع صدور آ وعدم صدور آ وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع
من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شيء واحد بطريق حمل المواطاة بان يصدق على الواحد انه صدر عنه آ ولم
يصدر عنه آ لا بان يوصف به ويحمل عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض
الذي هو الحلاوة وههنا كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور آ وعدم صدور آ الذي هو صدور ما ليس
آ ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه وكذا التقرير الصحايف وهو انه اذا صدر عنه آ لم
يصدر عنه ليس آ لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه آ لم يصدر عنه آ لا قولنا
صدر عنه ليس آ الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه
مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول
مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار تسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة
ورد بانا لا نم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام
وجود الاثر ووجود الملزوم وجود لازمه فحيث لم يجدوا من اثار طبيعة النار ولازمها الذي هو
تسخين الماء حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار قال ثم عورضت الادلة المذكورة بوجوه الاول
ان الجسمية وهي امر واحد يقتضي اثنين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اي الاتصاف بها
فان نوقش في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للتحيز وللاعراض مدخل في ذلك ينقل الكلام الى قابلية الجسم
للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما تستندان الى الجسمية لا محالة وان نوقش في وحدة الجسمية بان لها
وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هي بجميع ما فيها ولها شيء واحد تستند اليه كل من الامرين

ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى ذلك واجيب بانا لا نم ان التحيز وقبول الاعراض او
الفاعلية لها من الامور الوجودية التي تقتضي مؤثرا لا تحدو تحالاخرج اقرانها فلان الفلاسفة
وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث يتناول ماهية التحيز مثلا ولو سلم فلا نم ذلك و
كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة وهو المقدار والاخر باعتبار المادة الوجه الثاني
ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل
علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق
من لزوم زيادته على الماهية بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منهما معلول لان المعلول هو الوجود او
اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة محاذية
للنقط المفروضة على المحيط واجيب لان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء
ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا لشيء ذاتا على ما هو
المتنازع ولو سلم فاختلاف الحقيقة ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن
المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم
ان كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للاخر وكل معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا الى حد
البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات
والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شيء اخر وهكذا الى الاخر بيانه
على ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدا الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شيء كان ذلك الشيء واحدا
بالحقيقة والذات لكن يعقل بحسب الاعتبارات العقلية امور ثلثة هي الوجود والهوية والامكان مع الوجوب
بالغير ويعقل ذاته ويعقل مبداه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء سلاسل
متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشيء الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدا الاول بتوسط
معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثاني معلول رابع وهكذا اعني كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته
وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل
ذلك واورد سنذا منه في شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات
عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها
احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات
الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدا للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته
واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تعقل الا
بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير
لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات
في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته

اليها للزوم الدور قال المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا
لشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل
النار بفعل الحرارة بصورتها وقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران
فلا يصدران عن واحد لما مر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه
لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لاخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعل لذاته والقابل
باعتبار ما يتبع على الوجه المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل
الشيء لا يتاثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير
اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة
القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن
حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض
بانه انما هو امكان عام لان معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل بل معناه
انه لا يمتنع حصوله ولا عدم حصوله وهو بمعنى الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه
اعني الوجوب بل معناه مفهوم اعم يحتمل الامكان الخاص فينافي بعض الوجوب الذي لا يحتمله والجواب
بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا غير واجب من حيث كونه قابلا له قال
المبحث الخامس لا تاثير للقوى الجسمانية القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى
الجسمانية تاثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال
في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تاثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لا تسخن
كل شيء والشمس لا تضيء بها كل شيء بل ما له بالنسبة اليهما وضع مخصوص بل يقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب
العدد والمدة والشدة بان يكون عدد اثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والا
بان لا يتادى الى غير نهاية وذلك لان المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل او المنفصل فيهما
ولا ينتقص الى غير نهاية صح
والقوة التي محلها جسم متناه انما تتصف بها باعتبار كمية متعلق اعني الحركات والاثار الصادرة عنها
اما كمية انفصالية وهي عدد الاثار او كمية اتصالية وهي زمان الاثار وهو مقدار ما يمكن فيه فرض التناهي
واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة
بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان
او اعمال متوالية لها عدد فرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال
والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث
تعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبارات انحصر القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها
في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل
اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني يفرض صدور

يعمل ما منهما على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون الذي
زمانها اكثر اقوى من الذي زمانها اقل ويجب من ذلك ان لا يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث
قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد
اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان لا يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف
الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع
الاثر في الزمان الذي هو في غاية الصغر بل لا في زمان ظاهرا لامتناع ان تقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث
يكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا اقتصر واعلى بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة
والمدة فقالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك
القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى
منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمانية من مبدأ
معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه
لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فيما لو فرضنا متناهي حركة
الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة متناهية على مقدار ما اذ المفروض انه لا تفاوت
الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انها كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر
اثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزيها واما في قبول الحركة
فالصغير والكبير فيه متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ
معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه
انقطاع حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما فقوله التفاوت الصغير والكبير بيان للاختلاف القسري باختلاف القابل
وقوله وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض في حركتهما اي حركتي
الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يقع في كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما
شرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات
جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق وتفصيلا بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية اذ لعله لا يكون لحركتها
مبدأ ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في
الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم التفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا حركة فلك
القمر وفلك زحل مبدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم كانت دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم
تناهيهما واجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات جزئية مستندة الى
نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكلامنا في تاثير القوى الجسمانية
في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبر ابتداؤهما من نقطة معينة من المسافة

فما سها الطرف الذي يليها كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد
بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطوء يكون
تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان
في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات القمر او زحل ليست هي جملة موجودة ليمكن الحكم عليها بالزيادة
والنقصان ولا نسلم ان فيها قوة موجودة تستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا توجد الا مع حركات
بخلاف ما نحن فيه فانه من جملة الافعال وان لم يكن حاصلة في الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل في الحال
متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظر وعليه زيادة كلام مذكور في ابطال
التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تاثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف القابل و
الطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوى على المعاوقة او على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة
مقداريهما حتى يكون مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير
او تحريكه ليلزم ان يكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان يكون القوة
من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة قال المبحث السادس
يستحيل [illegible] بيان لاستحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهي ان يترامى عروض العلية والمعلولية
لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية
فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور ومرتبته ان كان بواسطة واثنان ان كان بواسطتين وان لم تتناه فهو التسلسل
اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستلزام ان الشيء اذا كانت
علة لاخر كان متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك
الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزمه كون الشيء متاخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه
والكل بديهي الاستحالة وربما يبين بان التقدم او التوقف والاحتياج نسبة لا تعقل الا بين اثنين وبان نسبة
المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف فان قيل
ان اريد تقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم
على نفسه بالعلية عين قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصحح قولنا وجد فوجد
على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى انه ما لم توجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت
حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفاء في استحالة
ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء
على نفسه وسند المنع وجهان الاول ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء
فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة والثاني
ان يكون الشيء بتمامه علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم توجد
العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم توجد المعلول لم يوجد الشيء

وكره

وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القرينة بدون البعض من غير وجود العلة ليس مما نحن فيه
اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ثم قال وان الكل احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه
لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات
الموجودة المعلولة كل منها احاد ما لواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة لان الوجود فلافتقارها الى اجزائها في الوجود
ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واحتاج الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر
الى الممكن لا يكون الا ممكنا فمن جعلها نفس الموجودات الممكنة بنسبه على انها موجودة بحيث لا يدخل فيها المعدوم او
الواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان
ومن الارض والسماء لانا نقول الجملة انه ليس موجودا واحدا تقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا
فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال قد يكون
له مع صورة منوعة كالنباتات من العناصر والابدو وبها لا يزداد الا بهيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات
واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال
لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى
لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج ولا محالة يكون موجدا للبعض الاجزاء ويتقطع اليه السلسلة
المعلولات لكون الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة
لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد وقد يتكلف من وجهين
لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء اخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع بعض الدخل تفصيلا
بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها مجموع السلسلة العلة التامة فلازم الاستحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل
لو لم يلزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول
فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم
يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلازم الاستحالة كونها
بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لم يلزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى لنفسه ولعلله وهو ممنوع لجواز
ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج من السلسلة
يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها مستند الى علة خارجة
عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل
لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجمالا بانه مفروض من الجملة
التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست بعضها ولا جزء منها لما ذكر ولا خارجا
عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة
واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد
واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من

استقلاله بالعلية لم يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل الخارج خارجيه وهي معنى الاجتماع ولم يمكن
ان يكون المستقل بالعلية جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه وعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض
الاجزاء شيئا اخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب
والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره وان السرير فعله
المستقل ليس هو النجار وحده بل مع ما عمل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه لم لا يجوز ان يكون علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا
الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير
وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول
على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول عن الجزء الاخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه ولم
ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار
الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء علتها المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه
بجزء منها مقارنة بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني
امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة لهذا المعنى من غير ان يلزم علية
الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض العلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول
المحض المتاخر عن الكل بحسب العلة المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك
المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فهي الجملة من جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند
تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي
هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي قبل المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع
قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى
علة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بجزء من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة
بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون
علة خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله من جزء في ايجاده
فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا
مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مرتب عليه قلنا بل واردا ان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات
الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان
يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا
قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة
على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان
لها وجود مغاير لوجودات الاحاد والعلة لكل منها بعلته وقولكم انها ممكن محتاج عبارة بل هي ممكنات يتحقق كل منها بعلته

ممن ان يلزم الاستقبال الى جملة اخرى وبهذا كالعشرة من الرجال لا يعتبر الى غير عللها احاد وما يقال ان الموجودات
الاحاد غير وجود كل منها من كلام خال عن التحصيل قال الثاني الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل كل
ما هو غير متناهية انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة بعض من طرفها المتناهي واحدا فتحصل جملتان احديهما من
المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي
الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم
انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد
على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية
لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل
بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الجملة وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين
وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من التي قبلها وتناهيها باطل عند الحكماء
وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان ما صدق التطبيق اذا كانت بعض من الاخرى لزم انقطاعهما بان حاصل من تضعيف الواحد
مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيها اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته
لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم للممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر
ضرورة مع لا تناهيهما عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم
لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته
فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد
احديهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين ولذا يعض من اصحاب الوقف وقد يجاب عن المنع
بدعوى الضرورة بان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان ولزم الناقصة يلزمها الانقطاع
وعن النقوض بتخصيص الحكم بما عندنا بما دخل تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات
او لا كما في الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا يخرج الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من
المعدود منها الا ما هو متناه وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد يكون فوقه عدد او معلوم
او مقدور اخر واما عند الفلاسفة فبما يكون موجودة معا بالفعل مرتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما ذكروا في تناهي الابعاد
او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا احد فيها نوع واحد كالنفوس
الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مرتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف
المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجري في صور النقض بل يختص بما عداها لا عندنا نظرا الى البرهان الحق في نفس الامر
لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع وهو معنى
الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتيب ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء
من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل

جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المرتبة وغير المرتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف
ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل
للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى من الزمان قال الثالث لما استحال الوجه الثالث انه لو وجد سلسلة
العلل والمعلولات الى علة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل لما سيجيء او نقول لو كان
المتضايفان متكافئين لزم انحصار السلسلة الى غير النهاية علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما
في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير مشتمل على معلولية محضة وكل ما
فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل المكافئ لمعلولية
المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا واسطة لا علية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء
كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن لفظ الاستدلال عبارتان احدهما لو تسلسلت
العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية
والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول
الاخير وثانيهما ان احد جملتين من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد
احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان لم
يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فيلزم الخلف لان التقدير
عدم انحصار السلسلة الى علة محضة قال الرابع نقول الوجه الرابع انما نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة
ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه
معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما
زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول
علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة
والا بطل السبق اللازم للعلية ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علية لا تكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين
قال الخامس الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية لا تكون منقسمة بمتساويين
فيكون زوجا ولا فيكون فردا اذ كل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة والخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد
من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد لم يكن متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين
حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم
لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطلق حيث الزوج والفرد فيقال كل عدد
فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر قال السادس الوجه السادس
ان ما بين هذا المعلول الاخير وكل من علل البعيدة الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين فهذا
يستلزم تناهي السلسلة لا محالة لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى لئن جعلنا المبدأ مندرجا
على ما هو المفهوم من قولنا من ما بين خمسين الى ستين والاقرب فصح الدليل للنظر واصابة المطلوب وانا لم يصح

للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يدعي المقدمة الحدسية بل ربما منعها مسندا بانه انما يلزم ذلك لو كان
مراتب ما بينهما متناسبا كما في المسافة واما على تقدير لا تناسبها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما ليس لا يوجد ما بين
اربعة منه وقد يستدل بالتزام بان المتالف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو في غاية الضعف لانه اعا
للدعوى بل هو ابعد منها واخفى لان التالف من نفس الاحاد اقرب الى التناهي من التالف من الاعداد التي كل منها
متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن ههنا ذهب
الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعني التناهي للكل على ثبوته للكل فيه سوابط قال السابع الوجه السابع
انه لو وجدت سلسلة ذات احاد غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها مجتمعة او متعاقبة فهي لا محالة تشتمل على
الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب
ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان ناخذ كل الف من الاحاد واحدا فيكون عدة مائة الف مائة ولا
ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد حينئذ تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر عدة الزائد
عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف لا يكون في الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقدير
يلزم تناهي الاحاد السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانبان متناهي وغير متناهي
الترديد الى لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف
السلسلة والمقطع الذي هو مبدا الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت
هذه الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالف من الجانب
المتناهي الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف
تقع في الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدا عدة الالوف وهي اضعاف عدة
الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة
واحادا على ما مر ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المنفصل القائل بان هذا انما يلزم لو كان ذلك اكثر او اقل
والتفاوت من خواص المتناهي والزائد بالتساوي يجوز ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا يلزم
فما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي
بهذا المعنى ولو سلمت فيمنع كون الاول منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي
ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مآتها او عشراتها وحديث الحاصرين وانقطاع اولهما بمبدا الثانية كاذب
قال المبحث السابع المادة للصورة لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة وصورة
الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما ولا باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة
جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون بواسطة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها
مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة
المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا تكون واحدة بالعدد فلا يمكن
ان يكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة اليها

لما تقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزء
من فاعلها للزوم الدور قلنا زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها
وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور ولا تقوم المادة بصورتين في درجة
لا بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان تقومها بكل منهما تستلزم الاستغناء عن الاخرى ولا بطريق
الاجتماع فلان المقوم حينئذ يكون هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين
كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيفتقر
المادة اليها في الدرجة الثانية قال وقد يقال كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك لمعنى غير ما سبق
فالصورة للهيئة الاجتماعية الحاصلة في امر قابل لها وضع بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة للمحل لتلك الهيئة
كالبياض للجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الافراد والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات
الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها الصورة السريرية
انما هي عرض قائم بالخشب الذي هو حاصل فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلة
الصورية بان الهيئة السيفية صورة للسيف ليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في حديد وجد السيف واجاب
الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة المشخصة السيفية مثلا توجب ذلك
السيف بخلاف مادته المشخصة فانها لا توجبه بل قد يكون بعينها مادة لشيء اخر والصورة الحاصلة في الحديد ليست بعينها الصورة
الحاصلة في الحديد بل بنوعها وبه اشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا تستقيم
الا اذا جعلنا السيف مثلا مركبا من الموضوع الذي هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه
مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل قال والغاية الشيء يريد بيان علية الغاية وفيما يستعد من غير المتاخر عن
الشيء علة بمعنى كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علته
ومن في كونه علة محتاجا الى تصور الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل لاجلها ثم يفعله ومن ههنا قالوا ان
الغاية بماهيتها اي صورتها الذهنية علة لعلية الفاعل وبانيتها اي هويتها الخارجية معلول للفاعل بل معلول المعلول الذي هو
الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيصنعه ثم يوجد الجلوس عليه والمقوم عبارة اخرى وهي ان الغاية بالوجود الذهني
علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل وقد تطلق الغاية فلا يكون معلولا بل قديما كما يقال
الواجب تعالى غاية الغايات وقد لا يكون مقصود الفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون
للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر قلنا قد يطلق الغاية على ما ينتهي
اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتادى اليه
السبب ان كان دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد يتوقف عليتها على امور
خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال لها بدون تلك الشرائط علة اتفاقية فان اتفق حصول الشرائط معها ترتب
المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها مع جميع
الشرائط غاية ذاتية قال قسم اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية تعم المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية

والحرارة وكونها معلولا للاحراق وكونهما متساوقة الآثار الى غير ذلك انما هي على رأي من يجعل بعض الممكنات مؤثرا
في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على رأي القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جري العادة
بان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال
وجد فوجد من غير ان يكون له تاثير فيه فعلة الاحراق يكون هي النار لا الماء وان وجد عقيب مماستهما وعلة الكل زيد
لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيبه قال

المقصد الثالث في الاعراض

وفيه فصول خمسة في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الاين وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا
على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات لتقسيم الموجود ليساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين
فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية
على ما سيجيء من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه التي سيأتي واما حال في المتحيز بالذات
وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف
ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه البارئ في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظ
لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم
والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا
وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول
وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما يجيء
تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه
لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض
والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة جوهر وانما دخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل
لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث
قيد الوجود بالامكان ظاهر وانما كان كذلك اذا لم يعتقد مثل موجود لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا
في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله
بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه
مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود تاما لا على سبيل المماسة
والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا
والموجود الاول حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد
يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا قال واجناس الاعراض تسعة بالاستقراء الكم والكيف والاين
والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها
تسعة لا اقل ولا اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف واذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في
المواقف من انه احتج على الحصر بان العوارض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يعقل النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها

فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار
فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف او كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره
فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يلحق النسبة اليه اولا الا للعارض فيؤول الى
النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكر ثم اعتراضه بما في التقسيم من الترديدات الناقصة والتعسفات الغير اللازمة
وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا للمؤنة
هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه اراد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار فلا باس
قال وزعموا ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة وهي الاعراض التسعة
والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام
انواعه او اجناس للانواع وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة
لاقسامها السبعة وبينوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا
بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا
لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كما في الحصص العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات
السبع فانهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة
وبان الموجود لو كان ذاتيا لهما لما كان مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك
في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعريفهما بالموجود في موضوع
والموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا
البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات
اثبات الجنسية للجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المط لجواز ان يكون للكل وللبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس
ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة
لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان
لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور
ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها
عبارة عن التدرج واليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فظ انها ليست من الكم او الكيف
او الوضع فتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة زمانا عن كونها محسوسة وان ينفعل عبارات
ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات قال واما مثل الوحدة والنقطة لما حصروا المقولات
في العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي يحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احديها
او مندرجا تحتها نحو الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه آ انهما من الامور العدمية كالعمى
والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات
وضع على ما مر ب انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما واعترض

التدرج

بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة مما خارجتان عنها في التزام انهما خارجتان عن المقولات العشر ولا يقدح
ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما لحظ من عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة
وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال ولا اشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة
والنقطة جنسا عاليا وبهذا يندفع ما قال الامام لا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبائع النوعية
دون الجنسية قال وكذا الوجود والوجوب والامكان يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه
ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون
الوجود وان لم مثل الامكان والوجوب فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك
فلا يقدح في الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واصحابه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من هذه
المقولات ولازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادي وحدود لبعض الماهيات
كالوحدة والنقطة والآن فانما هي انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل
الحصر انما هو للحقائق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ذكرها قلنا اكثر من المقولات ليس اعيانا
خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل قال ولا صفات الباري يعني انها لا يقدح في الحصر وان كانت
ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى
الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال
فيه قال المبحث الثاني اقول قد يكون من الضروريات ما ينبه على بعض الاذهان فيحتاج الى المطالب
العلمية ويذكر في معرض الاستدلال منبها على مكان الضرورة او يقصد بيان اللمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد
فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل آخر الا انه ربما ينبه بان تشخص العرض
انما هو بالمحل بمعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك
العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذاك لزم جواز هذا
وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل
غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منها
ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن ابي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة
عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من
المتكلمين زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات
المتحدة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نم ان الواحد
بالتشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالاخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من
اشتراك النوع اشتراك الشخص هذا في الاضافات المتماثلة مثل الابوة والبنوة كان تغاير القائم بهذا القائم بذاك
في غاية الظهور وجوزه ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض قائم بالجوهرين ويمتنع ما كثر من جوهرين حتى انه
اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تاليف مغاير للتاليف القائم بجزئين آخرين الا ان الاول فلان عسر انفكاك

اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابط وليس الا التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما او غيره فلا
يكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما
الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي
هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف الباقي بين الجزئين
هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذاك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال
الفلاسفة كالوحدة بالعشرة والواحد والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحيوة بنبية متجزية الى
اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر
لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور والظاهر ان مراد ابي هاشم
ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التاليف عند زوال احد الاجزاء من
الاجتماع وكانه يدعي القطع ببقاء التاليف دون زوال تاليف وحدوث آخر قال المبحث الثالث
اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده
في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه واما وجدنا من انتقال الحرارة
والمسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال بل بالحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول
الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المط وجوه آ
وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات ينتقل ضرورة
ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى البيان فيه لانه سكون
ورد بان يكون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة
عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر ولا نم انه من خواص المتحيز الثاني وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز
ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة والا لما هو حال فيه
في العرض والا لزم الدور لان الحال في الشيء محتاج اليه متاخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه لا لامر
منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب
المواقف سندا للمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشيء من هذه
المعاني ليس متقدما على التشخص ليكون علة فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله
قلنا ينتقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع
بقاؤه بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة
خاصة الى هذا التعين سيما اذا كان مختارا وهو الط الثالث ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان
يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال
واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المط ورد بان المعين بعض ما سواه كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج
الى حيز كذلك ولا يمنع انتقاله وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ويرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان

منها غير موجود والمرجع بقولهم انه محل غير معين بمعنى لا يشترط التعين وسواء عم من الذي يشترط الا تعين
فلا يلزم عدمه الرابع انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو
بط لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده او في محل اخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل وينتقل الكلام
الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور وربما اول بالنقض بانتقال الجسم من حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز
المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز بانت
هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا يتناهى او ينتهي الى جزء
لا يتجزى غاية الامر انه يمنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد قال المبحث الرابع جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام
العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فلا بد ان العرض يجب ان يكون متحيزا
بالذات ليصح كون الشيء تابعا في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر
ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك
الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام
واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا
وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين
وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم اختصاص قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه
الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون لاختصاص الناعت ببعض الاعراض بان يكون عرض نعتا للعرض لا للجوهر الذي
اليه لا ابتداء او كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك الاعراض لا الجسم فلهذا
جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا
الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم ان كلا من
الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان النقطة
والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا من الاعراض على ما سيجيء ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم
وبان السرعة او البطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتباره يسمى سريعة
او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات فلتعلقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائد الى الذاتيات
دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر
ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو حركة واخر هو سرعة
او البطء واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس الماهية او هو
من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة جعلها من قبيل الاعراض خطأ فاحش لا ينبغي ان يقول
به المحصل فان من شان العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل ويستغني عنه المحل قال المبحث الخامس ذهب كثير من
المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة
عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن ههنا احتاج في بقائها الى المؤثر مع ان علة الاحتياج

هي الحدوث لا الامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين آ ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق
يقال عرض لفلان امر بمعنى لا قرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا
وليس سمة لما لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به اذ ليس في معناه اللغوي ما ينبئ عن هذا المعنى ب انه لو بقي لما استحال
محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف ببعض صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك
لكونها من توابع البقاء ولا يستحيل الاخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق لبقائه ببقائه
وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العروض في اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين واكثر ولو سلم
فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء اخر لا يستلزم امكان بقائه مع فناء
المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين الاول
انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم بط لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد
بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي
وبمنع استحالة اللازم اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض الثاني انه لو بقي لامتنع زواله واللازم
ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس ذاته
فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود وينتقل الكلام
الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال الشرط ايضا علة واما طريان ضد وهو بط بوجهين احدهما
لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الاخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الاخر
على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فدفع الطاري للباقي ليس اولى من
دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيه رفع قوة استقرار وسابقة ثبات لا يكون فيما يندفع واما فاعل مختار
او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر لا اثر له لان لا اثر والعدم نفي محض لا يصلح
اثرا ورد بالنقض بالعدم الطارئ بالمحل ان النقض منقوض اذ لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الاجسام باقية والا لامتنع
عدمها بعين ما ذكر ودفعه بالمناقشة في تقريرها كما نسب الى النظام او في جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض
الفلاسفة يندفع بان الاول ضروري والثاني ضعيف في بابه بنقيض يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق
الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط
بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد ما يلزمه من العوارض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في العرض لانه لا يصلح
محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء والذي هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس ابعد من قيام
العرض بالمعدوم قلنا مبني على اصلهم في ثبوت المعدوم بان كان جوهرا يصلح محلا للعرض ولئن كان عرضا
فلا كما في حال الوجود واما القلب فلان العرض لو لم يبق وفناؤه اي عدمه عقيب الوجود لا بنفسه او بمنع
من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكر واما الحل فيمنع بعض مقدمات
بيان البطلان احترازا لمفصله وذلك من وجوه الاول لانم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم
لو اقتضت ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض الازمان كالحال ما بعد البقاء فلا كما في الحركة ينتقض

العدم عقيب الوجود غاية الامر ان يترجح بعض الاوقات للزوال بعقول شرط لئلا يلزم تخلف المعلول
عن تمام العلة الثاني لا نم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود
العرض مشروطا بوجود اعراض يتجدد في محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق في الشرطية
الى ان ينتهي لاحقها الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فح يزول العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه ح
لا نم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور المحال او الترجح بلا مرجح لم لا يجوز ان يتوقف طريان
الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات
لكون بعدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع وان اريد انه لا يفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة
ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الاخر وخروج الاخر عنه فانه لا يتحقق احدهما بدون الاخر
من غير استحالة نعم يكون للطريان سبق عليه وهو لا ينافي المعية الزمانية على انه يجوز ان يكون العلة طريان
الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معا بحسب الذات لا بعدم لاحدهما على الاخر
اصلا وانما الثالث فلجواز ان يكون الطارى اقوى بحسب السبب فيدفع الباقي ولا يندفع به ولم يتساويا
في التضاد الرابع لا نم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف وهو حادث يفتقر الى محدث والى علة
معدم يلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فيختار انه بناء على مذهب لم لا يفعل العرض اي ترك فعل الابقاء
ان لا يفعل عدمه قال والحق يريد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة
وعليه بنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض
القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات غير له العلم ببقاء الاجسام من غير تفرقة فان كان
هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة
او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء
المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني
بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى لانه ممنوع بمقدمته اعني اعادته ووضع الملزوم كالتعويل
في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة بناء على ان الحيوة عبارة
عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان يكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت
انقطاعه قال الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث ثلاثة الاحكامه الكلية وللزمان وللمكان فمن
الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث الاول قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض
انما تقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شي غير شي وعلى الفعلية بان
ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة
فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما يجي الثانية قبول المساواة واللامساواة يعني
انه اذا انسب الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص ومرجع الخاصة الى الاول لانه لما اشتمل
على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائها على التساوي او على التفاوت

وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام
يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة
لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الاخر مع الزيادة فلزم ان يقبل
القسمة اي فرض شي غير شي الثالثة شمالة على امر يعد اي يفنيه بالاسقاط عنه مرارا وذلك اما بالفعل
كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور
والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع
بالشعيرات وذكر الامام ان هذه الخواص التي يصلح لتعريف الكم بها لا الاول لان المساواة لا تعرف
الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك
بالحس لكن مع المحل لا منفردا فانه لا يقال الا بالعقل فقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا
الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس وادعى انه
بنى ذلك على ان قبول القسمة الشي عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام
في الكم المنفصل حاصل بالفعل ونحن اذا اريد بالقبول ما هو اعم من ذلك اعني امكان فرض شي غير شي كان حاصلا
في كل من المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا
اذا اخذ القبول بالاشتراك الاسمي وان ما وقع في المواقف من انه ان اخذ القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها
للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقدار اخر ان نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام
لكن لا يلزم حصول ذلك بل استعداده في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة يهيئ
الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه شي قال والمتصل من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل
ثم المتصل الى اقسامه فالكم ان لم يكن لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا فالاول المنفصل وهو العدد لان
حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا
للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة هي العقول الذي يتوهم انه كم منفصل على ما سيتحقق في بحث الحروف والاول
المتصل وهو ان لم يكن قار الذات اي يجتمع الاجزاء في الوجود او لا فالثاني الزمان والاول المقدار وهو ان
قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط
امتداد واحد لا يحتمل الا التجزية في جهة والسطح امتداد لا يحتمل التجزية الا في جهة وامكن ان يقام عليها خط اخر على قائمة
عليهما حتى يمكن منهما فرض بعدين على قوايم ولا يمكن غيرهما كذلك والجسم يحتمل التجزية في ثلث جهات وحقيقته
ممتدة في الجهات متقاطعة بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد له لازم كما في الفلك
او غير لازم بل متغير كما في الشمعة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي ويكمه قابل يسارية
فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوا بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار
كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة
للخط تلاقي على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان لو اعتبر انقسامه يتوهم

ومنه ما هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك
حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لا خمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة
ستة قال ويحتمل بعض ان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط ان لا يكون مع غيره حتى ان اصحاب الخلاء
جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن احدهما كذلك والا لامكن تخيل السطح بشرط
عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض
وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا او خطا فتح ويشترك
الثلاثة في امكان اخذها لا بشرط شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شيء من المادة
وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ويسمى السطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا
تعليميا ويسمى الخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا قال ومن الكم
قد يقال الكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد
والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او
محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار ولا تناهيها والكم بالذات لا يقبل الشدة
والضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة
والقلة والفرق بينهما ان يعقل كل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس الى المعقول بخلاف الكثرة و
القلة والفرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة
مما ان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزيادة بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل التضاد اما
العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع واما المقدار فلانه
لا يعقل بين المقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر ومقبول له قال
ولا تنافي بين الشيء الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض
كم متصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كما بالعرض من
وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك ولهذا تقبل
التجزي فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل
الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها
منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعينة
في زمان اسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل الكم المتصل الغير القار والقار كما يقال هذا اليوم عشر
ساعات وهذا الذراع ست قبضات قال والمقدار قد يوجد بمعنى انه قد يراد بالطول والعرض
والعمق بعض الامتدادات على ما مر فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين
او البعد المفروض من راس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض
ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من يمين الحيوان الى يساره وبالعمق البعد المفروض ثالثا والثخن المعتبر من اعلى الشيء

الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وهي لا تكون كميات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح
سلبها عن الامتدادات كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض
قال وانكر المتكلمون قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر
في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية
بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سيأتي واما المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لا تتجزى
مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمعة من ترتبها على سمت واحد هو الخط
وباعتباره تتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره تتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء
وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة
للخط ولا معنى للجسم التعليمي ولو ثبت فالمتألف من العدمي عدمي واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا
لا جواهر هي اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا له سطح واحد
ولا خط فيه وتارة مكعبا له سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص عرضه
وتارة بالعكس واما تفصيلا فلان ثبوت السطح يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت
التناهي يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجيء في بيان تناهي الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك
وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة ليحدث نقطتان لا تتحركان هما قطباها ومنهما خط
هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها
خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها
ذوات اوضاع يشار اليها حسية بانها هنا وليس الاشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي
وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد لا اخذ في جهة ما بمعنى
نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر كاف لا يقتضي عدميتها بنحو الامور لجواز ان يكون الوجودي
مشروطا بالعدمي ومتصفا به واجيب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر الفردة بعضها
مع بعض فقد تجتمع وقد تفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير
هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتبها فممنوع ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم
لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجزى وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم لا يلزم كونهما
عرضيين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتها عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب
على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب
المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة
ترتبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الاجسام جواهر اخر قال
المبحث الثاني في الزمان احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه
متقدما على البعض للقطع بانه ليس قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث بالامس حادثا يوم الطوفان

بل لو وجد لم يكن الا امرا منقضيا منصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر
مع المتقدم هنا وامكانه في ساير اقسام التقدم فيكون للزمان زمان وينقل الكلام اليه فيتسلسل اجيب
بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى انه من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة كتقدم
الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال ولم
يشترط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان
قسم سادس بباب لم يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين
وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان
في الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان
من انات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبق عليه فيلزم تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل الزاما واستدلالا بادلة النفاة فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان
لا تكون الحركة موجودة لجريانه فيها اذ لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه تستلزم
الجزء الذي لا يتجزى مع انا وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا يتم الزاما لان المتكلمين يلتزمون
وجود الجزء الذي لا يتجزى ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على استمرار من اول المسافة
الى اخرها وهو ليس بمتجزى الى الماضي والمستقبل والحاضر ليتأتى الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه منقسم
لذاته وليس بحاصل من المبدا الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الان وسيجي لهذا
زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نم لا وجود للماضي ولا المستقبل من الزمان
كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا المستقبل الا ما هو بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود
لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه لم يكن
منقضيا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل اجيب
بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود
عام ينحصر اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة
كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في
الاقسام الثلثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود
في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان ولهذا قال ابن سينا ان عدم تناهي
الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة باللانهاية اذ لو كانت موجودة لوجدت
اما في الماضي واما في الحال واما في المستقبل والكل محال نعم لا نم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال
بل في الاولين لان الحال ليس قسما براسه بل حدا مشتركا بين الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا
في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع
اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم سبق فيه

البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا
عن اصل الاستدلال قال الثالث الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود
لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية لان المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا
ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي واذا امتنع عدمه كان واجب
الوجود وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام ويعقل يحدث وبعض اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس
كذلك واجيب بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الان الذي
هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى اعني الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود
لا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي للتركب والنقض لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دايما
متجددا لاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه قال واثبته تمسكت الفلاسفة في وجود الزمان بوجوه الاول
انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك
في الاخذ والترك بان ابتداتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون
الاخذ بان كان ابتداء الثانية متاخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا
في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطا فانها تقطع اقل فبين اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة
بسرعة معينة وامكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطوء معين ومن اخذ السرعة الثانية
وتركها امكان اقل من الامكان تلك السرعة المعينة فهناك امر مقداري قابل للزيادة والنقصان بالذات
يقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه
بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك
لانه قد يختلفان الحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين
المتساويتين في مقدار الحركة المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطوء او على العكس
بان يقطع السريعة في ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او كالحركتين
المتساويين في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والاخرى في نصف ساعة فان قيل قد بنيتم اثبات وجود
الزمان على مقدمات بنيتم الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك ومتاخرة عنها اي بالزمان
واسرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا
لا نم توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشيء مع الشيء وبعده
وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه
مقدار الحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهي كما سيجي الوجه الثاني ان عدم الاب قبل الابن ضروري لا شك فيه عاقل
وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافة بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم
عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما لاحقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما
الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فمعنى انه يكون قبلية الاب وبعدية الابن لا امر اخر ولا بد

من ان ينتهي الى الجهة القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء
منه بعد بحيث لا يصير قبله بعدا ولا بعده قبلا وما يقال انه يكون قبلا لمطابقته الجزء او لعدم المطابقة الجزء البعد حتى لو
وجد لكان في الجزء البعد وكان في الجزء القبل لكان لكان بعد لكان واجيب عن الوجهين بان ما ذكر تم
من الامكانات الغير العالمة للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود لا بد من الاعتبارات العقلية دون الموجودات
العينية بدليل انها تتصف بها الاعدام فان من اليوم الى امس اقل من اليوم الى راس السنة وان عدم الحادث
قبل وجوده قال وزعمت الفلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري يعترف به العامة
ومن لا سبيل لهم الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ويجري مجرى التكرار
الاوليات وانما الخفاء في حقيقته قال وزعمت الاشاعرة القوم وان ادعوا ظهور انية الزمان فقد اعترفوا على خفاء
ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال اتيك عند طلوع الشمس وربما يتعاكس
بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو وقال متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد
وقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند
المخاطب كما يقال للعامة اجلس عندنا او القارئ اجلس قدر ما يقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صفحة والترك قدر ما يطبخ
مرجل لحما ولا يخفى انه ليس في هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان وان الفلاسفة فذهب ارسطو واتباعه الى انه
مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة
فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة
واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون
تالفه من الانات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات
قاره
وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان
وهو ممتنع ولا يجوز ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع لما تبين من تناهي الابعاد ومن امتناع اتصال
الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع لما مر فتعين ان يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون
اسرع الحركات ليكون مقدارا لها اذ الاقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كما يقدر
الفرسخ بالذراع ويقدر المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركات اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان
مقدارا لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف بطلت بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما
لم يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وههنا قد تصور الزمان الا انه شيء
باعتباره يتصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض
على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون
بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع قرار الزمان ولزوم ان يكون عدم بعد الوجود مقتضيا للزمان اخر وبعد ثبوت
هذه الاصول بالدليل والزام الخصم اياها بان يجعل الاحتجاج على رأي الفلاسفة فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون
كما مقتضيا للموضوع وانما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة قال ثم عورض اي الدليل

المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدار الحركة لامتنع اتصاف الامور الثابتة به اما الملازمة فلانه
ح يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق
ان يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا نقطع
بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا وكذلك نقطع بان السكون مثل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة
حتى الواجب وجميع المجردات موجودة اليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذاك وبهذا الوجه
ابطلوا قول ابي البركات ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا
لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار في نفسه ان كان متغيرا
استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما يجيء تطلق على كون
المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو
وهمي محض لا تحقق له في الخارج لعدم تقرر الاجزاء فالحركة التي جعل الزمان مقدارها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون
قارا غير سيال وهو ممتنع وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها
لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصور محال واللازم باطل لانا قاطعون بوجود
او سيالة القبلية والبعدية والمضي والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا من كان الفلك معدوما
فيها او موجودا ساكنا فتحرك او يعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها
وان امكن انكار هذا الا وبدون الحركة امكن انكاره مع ما غير قرن وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك
ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بداهة ازلية الافلاك وابديتها
وبهذا يظهر انه ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو رأي البعض وقد يجاب عن الاول بان
النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء
وانتهاء كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذكر
ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان وان المتغير اعني ما يكون قار الذات فانما ينسب
الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا
كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض يكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه
ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة في الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانها معان محصلة
لا استنكار في ان يعبر عن كل منها بعبارة يرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت
الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وبعينها الدوام المطلق والذي في الماضي ازل والذي في
المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لانا لا نفهم من كان ويكون اذا كان موجودا في الاعيان
الا ما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت والا ثم ما تقدم فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض
بانه لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف
دورة من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لاولها والجواب انه لا يصح ما ذكر

ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدارا لهيئة قارة على ان الانطباق من تمام البقاء على الف ونحو انما
هو من انطباق المتغير على المتغير لان الملائم زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نفس النسبة بل المتغير الذي
ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض لا انه اقتصر من بيان معنى المعية
على الحاليت معية شيئين يقعان في زمان واحد ثم قال وغير الحركة او المتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه
وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا
الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كانها
متى للامور الثابتة ولا تتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدارا للحركة ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر
كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة
الزمان الى مبدا الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار
احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو
بالقياس الى الزمان دهر يعني ان الدهر في نفسه شي ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته
سمي دهرا هذا ما وقع الشارح من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام وانا عن البين فما باعتبار
ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار لا يوجد منها جزء فجزء من غير ان يحصل جزء ان دفعة وهذا معنى وجودها في
الخارج واما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدا الى المنتهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا
لا يوجد منه جزء ان دفعة بل لا يزال يتجدد ويتصرم ويوجد منه شي فشي وهذا ما يقال ان سائر انواع الكم منقسم بالفعل
بسيلانه الزمان كالامر في الحركة بمعنى هو الكون في الوسط تفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض عليه بان هذا
قول بتتالي الانات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الان واجيب بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان
بكونه متصلة يعرض لها التجزي والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فهو الاشكال بانه لا وجود للزمان
في الان نفس لا امتداد له موهوم والجزء معدوم فماذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل
الا ان المجموع المتصل الذي يتجزى في الوهم موجود في الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط
من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان في العقل امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده
وتجزيه عرضت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرمة ولا يكون كامتداد في العقل كذلك الا
اذا كان في الخارج شي غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزيه
كان لحوق التقدم والتاخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير افتقار الى زمان اخر وكذا معية الحركة واذا لا وجود
للحركة بمعنى القطع الا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لها كذلك ولهذا يعرضان للعدم كيف ولو وجدتا
في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا في
الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فمجاز
والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه تعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا فانه تحقيق في هذا
المقام دفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت لما كانت

قبلية لا من على العذ ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما
ولكان وجودهما بالزمان ويتسلسل ولزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار
الذات لاجتماع اجزائه المعروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان
لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم يدل على وجود الزمان ولان اجزاء الزمان لو لم تكن متمايزة امتنع اختلافها
بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متمايزة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لا بد في الخارج من امر
غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد محض ادعاء اذ لم لا يجوز ان يحصل لا عن موجود او عن موجود قار بحسب ما له من
النسب والاضافات الى المتغيرات على ما يجي ونحن عن الثالث بان القطع بوجود امتداد به التقدم والتاخر ومنه
الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة
للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة
وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان قال وذهب القدماء اي من
الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقوم به او حركة يتعلق بها فمنهم من زعم انه واجب
الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتاخر من الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان
فان كان عين الاول لزم وجود الشي حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم
المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من
اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر
به التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لا حتى لو فرضنا ان الكل كان معدوما
ووجد ثم فنحن كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق
ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفناء في زمان اخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا قائما بهما بل عوارضهما
بل جوهرا ازليا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات
ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل التغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم
يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع الهائل الذي لا
مرجح فيه [illegible] على شي قال **المبحث الثالث** في المكان لا خفاء في انه شي يشتغل الجسم عنه
واليه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم
وينطبق عليه واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمون وزعموا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع
اجتماعه مع بعد اخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه
الجسم ويلاقيه بجملته ويحاذيه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان يشغله
شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد
يكون فراغا وقد يكون ملاء وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر توضيحه انا اذا توهمنا

خلو الاناء عن الماء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور ومفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء
فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشق عند دخول الجسم بما له من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى
لتواردها الاجسام عليه تواردها الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات
بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها تقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا الاصطلاح ما نقل ان اتساع
كون حيز الجسم جزءا منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه
ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض يمكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة وفي هذا
البحث مقامان احدهما في ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما في ان الخلاء ممكن او ممتنع قال المقام
الاول احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه
الاول انه لو كان البعد فاما ان يكون موهوما مفروضا على ما هو رأي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود
ضرورة واستدلالا لانه يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك او زائد
عليه او ناقص عنه بنصف او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه اليه
حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد و
الانفصال والاتصال الى غير ذلك ولا شيء من العدم المحض والنفي الصرف كذلك وان لم يكن موهوما بل موجودا
على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه لو كان قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان
الى مكان لكان له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان
جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم
ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال
وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول
الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة واستدلالا
لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه لان هذا معنى التمكن
عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس في الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعني
البعدين في محل واحد هو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان عن البديهيات لكون هذا البعد ذراعا واحدا
مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا ولكون المتمكن مساويا لمكانه في المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما
ازيد من الاخر حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد في نفسه
ان لم يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان وان لم يستغن عنه فلا يحل
في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في الثبوت
فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد
القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في عرضي هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة
والافتقار الى المحل واختصاص البعد المفارق بالمكانية والنفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ما ذكر

من تعدد البعدين في المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان احدهما في المتمكن والاخر فيه المتمكن قال
حجة البعد احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم امور يحكم ببديهة
العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها مربعة كان السطح
المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصغيرة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصحيحة
مع ان الجسم في الحالين واحد وكذا اذا جعلنا في المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها
سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع انه لا يتبدل الامكنة
اما بنفس الحركة الاينية او ملزوم لها ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل وعدم
تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد
ملأه الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة
من الماء مثلا لا يكون في سطح من الهواء الا بطريق التبعية والتجوز كما يقال الماء في الفلك ومنها عدم توقف الحكم
بكون الجسم ههنا او هناك على انه هل يحيط به جسم او لا ومنها انا نتصور جسما لا يماسه شيء بل يوجد وحده مع
امتناع ان نتصور جسما لا يكون في حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في حيز واحد لم يكن كل
نقطة على سطح الفلك المحيط متحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن
بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال في استحالة بعض اللوازم او في لزومها على ما لا يخفى قال
المقام الثاني المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعدا او لم يسم وسواء جعل متحققا
موجودا او موهوما فان قيل فما معنى القول بالخلاء عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لا تحقق له اصلا
قلنا معناه انه يمكن الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء
بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما
جسم اصلا ورفعنا احديهما عن الاخرى دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ
بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له سطح
مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لا بين اجزاء
لا تتجزى من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع
الاخر لئلا يلزم التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ
والمسام بين اجزاء لا تتجزى مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى دفعة بل
هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولو سلم امكان الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه في آن لا في زمان
اصلا فلا نسلم امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك
فلا نسلم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان ينتقل الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان وفي الجملة
الخصم بين منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولا يتم المطلوب الا بثبوتهما نعم لو جعل الملزوم هو اللاوصول
اعني لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع الزماني بقول يكون اللاوصول اساسا يمنع امكان الملزوم

الثاني لو لم يكن الخلاء بل لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل
لذلك المكان ان لم ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل
في كثير من المواضع كحركة عناصر الدولاب كل الى حيز الآخر وان لم ينعدم وجب ان لم يستقر في مكانه او ينتقل عنه
فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين الماديين واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا
وضرورة وان لا يبقى بل يتكاثف اي يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك لان يكون الجسم ذا مادة
تقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر وهذا قول بالهيولى وسيجيء الدلالة على بطلانها او بكونه ذا اجزاء بينها
فرج خلاء وقد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسعه الجسم المتحرك فيلزم الخلف لتحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر
الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر
على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلو واما الى مكان آخر فيلزم
تصادم الاجسام بأسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية ووصول الى الدور مرة وعدم تناهي الاجسام وبعض هذه الترديدات
يجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا ويحصل فيه ما انتقل جسم آخر اليه او يتخلخل ما حوله من الاجسام
ويلزم تحقق الهيولى او فرج الخلاء فحينئذ لم يكن المكان الذي ينتقل اليه الجسم الا خلاء محضا وان كان مملوءا
بجسم فيه فرج خلاء يتخلل ويتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل للجسم مكان او يكون كحركة السمكة في البحر ومن هذا
القبيل ما اوردوا بعضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لا يتم كما سيأتي بل غايته ابطال القدح
في مقدماته اتمامها وهو لا يفيد في معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد توقف انتقال كل من الجسمين الى المكان الآخر
على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايفين فلا نم استحالته لجواز ان لا يكون بصفة التقدم بل بالمعية
كما في عناصر الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء وبالعكس
التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع جسمين في حيز وهذا هو المعنى
بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور بالتقدم فلا نم
لزومه وما ذكرتم لا يفيد ذلك وانما يمنع اعتبار التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث
انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لان معنى تحقق الخلاء ان يكون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر
واللازم باطل لما مر من تناهي الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل ينتهي الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والعدم
الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل
على تحقق الخلاء قطعا منها ان القارورة اذا امتص هواؤها بحيث خرج ما فيها من الهواء ثم كب على الماء تصاعد اليها
الماء ولو لم يصر خالية بل كان فيها ملاء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا العمق احد جانبيه
بالآخر بحيث لا يبقى منهما هواء وشد رأسه وضع مسامه بالغار بحيث لا يدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا
احد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا اولج في عنبر وسد مسامه ثم نفخ فيه بقدر
الامكان فاذا غرز فيه مسلة او مسلات فانها تدخله بسهولة ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها
ان اناء الدن من التراب اذا جعل فيه زق ثم جعلا في ذلك الدن فانه يسعها ولو لم يكن في التراب فرج خلاء

بمقدار الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل
هواء يبقى في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء
وكذا الحوذان يبقى بين جانبي الزق قليل الهواء يتخلخل عند الارتفاع وان يبعد الهواء في المسام وان
يولج في نسد بدنها وكذا الزق المنفوخ يدخله المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء او لخروج بعضه من المسام
واما تراب الدن فلجواز ان يتكاثف ويسبح ويتخلل منه بالاعتصار شيء يسير على مقدار الزق قال
حجة الامتناع احتج القائلون بامتناع الخلاء بان كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم يماسهما
بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجود الكان او معدوما بوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون
زمان الحركة مع المعاوق مساويا للزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم
انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك
القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض
حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء
الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه
اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة
المعاوق وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق
اعني التي في الخلاء واعترض اولا بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما
يتم لو لم ينته القوام الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام
بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير
متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق من الضعف الى
حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات سيما على اصول الفلاسفة
انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا بالزمان عديمه
وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة وليس كذلك اذ الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان
كالساعة المفروضة في الخلاء فلا ادنى المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء او نصف
ساعة بازاء المعاوقة التي نصف المعاوقة الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي
البركات ومعناه على ما يشعر به كلامه في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة ففي جملة جهة القوة المحركة والجسم
المتحرك يستدعي زمانا محدودا لحكم العقل بذلك وان لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان بحسب
معاوقة المخروق فيكون البعض منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت
بحسب قوة المحرك وخاصة المحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار
معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي هي ليندفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان
لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما في الحركة

المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا المجردة من السرعة والبطوء لانها لاستحالة ان يكون في
مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا الى نهاية فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في ضعف ذلك
الزمان فالاول ابطأ منها او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا توجد لا يستدعي شيئا
ورد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فيكون الحركة في جزء منه محالا والمحال جاز
ان يستلزم محالا فلا يكفي في اثبات بطوء الاول وفي كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى فلا بد من
امكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطوء لكن لا احتياج في ثبوت السرع الى امكان وقوع اخرى في
زمان اكثر فلا يثبت المجردة من السرعة والبطوء قلنا دفع الاعتراض انما يتوقف على ثبوت البطوء
لتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا اعرض في المواقف على هذا
الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما حرر وقد يقال
في تقرير كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطوء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع
المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل في اقتضائه وحينئذ
لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطوء لا ينافي استدعاءها بنفسها شيئا
من الزمان ولا النقض باللوازم التي بعضها لماهية مع امتناع ان يوجد الا مع شيء من العوارض
لكنه لا يدفع اعتراض اسرع الحركات ولا يثبت قول المحقق ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان
قال الثاني الوجه الثاني انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز
ترجح بلا مرجح لكونه متشابها صرفا او بعدا متشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الاحياز بالمواد
واجيب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي الابعاد الخلائية لانه
في جميع الاجزاء وان كان على تقدير لا تناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة
كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للقرب من المحيط
او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمي الى فوق ان يصل
الى السماء لان الرامي قد احدث فيه قوة صاعدة لا تفنيها الطبيعة الا بمعونة مصادمات
من الملاء واجيب بانه مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار انما يتم لو كان ما بين الارض والسماء خلاء صرفا ولا
يتم بوجود خلاء خارج عنهما او مختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الملاء لزم ان يشاهد امور يشاهدها
ويحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما خرجت الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع
الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر وكتقاطر الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبة ضيقة
من غير ان ينزل شيء منه عند سد رأس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح
الراس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في رأسها حشيشة وسدت بحيث لا يدخل فيها ولا
يخرج عنها شيء اذا احرقت الحشيشة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الحشيشة خاليا وان دخلت
تنكسر القارورة الى الخارج لئلا يلزم تداخل الاجسام واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية

الامور لزومها لانتفاء الخلاء او اللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم انما يفيد
تعينا احد سببا للناظر لكن لا يقوم حجة على المناظر قال **الفصل الثالث في الكيف** لا طريق الى تعريف الاجناس
العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركب من الامرين المتساويين ليكون
كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل ربما يقام الدلالة على امتناعه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة
سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في
المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليست بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض
النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره
فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة
احترازا عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب
وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل
شيء اخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس مما يتوقف وانما هو يستلزم ويستعقب
بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسب فانها لا تتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه
وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر فلو كان شيء مما يوجد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في
تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة
في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاول عن الوضع وبالاول اعني القارة عن الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض
بان الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة
على ان من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة
على ما مر قال وينحصر بالاستقراء اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية المختصة
بالكميات الاستعدادات والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات
ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول
فالاول اما الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم
بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا
عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يخص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون منها
انفعال وبعضها ليس شاملا للافراد كتعبيرهم عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها به
كالحرارة تجعل المجاور حارا والسواد يسود شيئا اي مثاله على العين لا كالثقل فان فعله في الجسم التحريك لا التثقيل
قال الامام وهذا التصريح منه باخراج الثقل والخفة عن المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفاء بانهما
منها وذكر في موضع اخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره
عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا يقتضي الكيفية المختصة بالعدد وبعض
جهاتها قد يتعلق بالمجرد وهذا اعتراض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغني عن المادة في الذهن دون الخارج من الرياضيات.

بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغني عن المادة في الخارج ايضا واجيب بان البحث قد يقع لا من
حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهي وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب
ونحو ذلك مما في الحساب وهو من الرياضي وفيه نظر لا يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به
وكيفيات العدد كذلك لانا نقول فح يكون معنى الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق به اصلا وفساده بين
بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث يستغني عن النفس **قال** القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي ان كانت
راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها لخصوصها او
عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر مولدة لها فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في
البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال المولد وهذا معنى قولهم
لشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست بنوعها حرارة النار وغيرها لا شخصها ولا صنفها وكذا البياض
لبياض الثلج والعاج على ما يجيء وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه
بان ينفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين **قال** المبحث الاول اصول الكيفيات الملموسة
اي التي لا يخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها اولا هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ولا خفاء في وجودها فما يقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولا في ماهيتها وما يذكر في معرض التعريف لها
تنبيه على بعض ما لها من الخواص للافادة لتصورها والمشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات
وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هي التحريك الى فوق على ما قال ابن سينا الحرارة كيفية فعلية محركة
لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا الكثيف
تخلخلا من باب الكيف اي رقة قوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وتصعيدا للطيف تكاثفا من باب
الوضع اي اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء
بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ما سبق من جعل الغير شبيها لا مجرد افادة اثر ما اعم من الحركة وغيرها
لتكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعم الامام فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد
ثم تترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان القابل عن
الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء
نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان يتميز الاجزاء الهوائية من المائية ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء الصغار
المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة
وتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف
والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف
الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا
جدا حدث تسييل كما في الرصاص وتليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة
باعمال اخر وعدم حصول التصعد والتفرق نشأ عن المانع لا ينافي كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات

قال وقد يقال الحار اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية
السرج وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد
هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على
النار وعلى الاجرام السماوية التي يفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن
الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار ام ذلك
توسع واطلاق للحار على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا في الحرارة الغريزية التي
بها قوام صورة الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت
حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية
الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن
ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء
لانه ينبعث عن الضد يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة يحاكي بها
البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة
النفس وبعضهم على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ودفعها
عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة
للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة
انما هي من جهة ان الحرارة الغريزية تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج والطبخ ما يعسر معه على الحرارة الغريبة
تفريق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان يكون هي الحرارة السماوية او النارية ويستند المادة المختصة بها الى خصوصية
حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص **قال** واورد المذكور في كلام بعض المتقدمين
ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بالملامس وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ورده
ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر
في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب
الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك
في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فلزم ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تاويل
كلامهم بما ذكروا لا فاعتراض ابن سينا انما هو على نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق
والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف وعناه على انه لا يعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة
في جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض
على سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك واجاب
بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه

العسل

اعتراض

لولا مانع فرط اللطافة لا على راي الامام واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار
ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نسلم
سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما نشاهد من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا
اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها ان زيد
قلت لو اوقد الف سنة فمداخلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا وبطلانه
اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يمنعه عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان
ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شائع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات
انما هي البلة اذ ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة ومنها انه
يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار
صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون للشيء بها تعاصي شكل وتمنع
مقاومة نحو اللاانفعال فتغاير ان الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه لابد ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله
الى الرطوبة واليبوسة فلعل ذلك اللين والصلابة كيفيتان متضادتان وهل هما من الملموسات او من الاستعدادات
فيه تردد وبعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم قال ومما
مثل البلة قد يعد من الملموسات البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها فهي
الانتقاع ويظهر ان الجفاف عدم البلة واللزوجة وهي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والاتصال لامتداده
وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهي تقتضي صعوبة التشكل وسهولة
التفرق واللطافة وقد يقال لرقة القوام كما في الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة
جدا كما في الغذاء ولسرعة التاثر من الملاقي كما في الورد وللشفافية كما في الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتحديد
وهو تزيد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه مانعا في مزاجه غلظا في جوهره فلا
يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا ينفذ فيه اثر القوى النفسانية واللذع وهي كيفية
نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده
ويحس بالجملة كالوجع الواحد والملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام
بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
والخشونة عن اختلافها ورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبدا لهما لا نفسهما قال المبحث الثاني قد يراد
بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته
للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء ويعدم
مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدا المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما
يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجيء بيان تحققه ومغايرته للطبيعة وهو لا اشتباه في انه من اي قسم من اقسام الكيف قال وقد

وقد يجعل انواعه اي انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست ويدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط
بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط
مثلا وفي جعل انواع الاعتماد ستا ضعف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف
بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تتبدلان
اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحتا وتحته فوقا بل صار رجله الى فوق وراسه الى تحت بخلاف سائر الجهات
فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فتتبدل الاعتماد
اي يصير اعتماده الى قدام اعتمادا الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما
ان حصر الجهات في الست امر عرفي اعتبره العوام من حال الانسان في ان له راسا وقدما وظهرا وبطنا ويمينا
وشمالا والخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين والا فبحسب الحقيقة فالجهات
متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما في الجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد وغير متناهية اصلا بحسب ما يفرض
فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيق من انواع الاعتماد الذي لا يحتمل التبدل اصلا اثنان
هما الثقل والخفة اعني الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة
الى حيث ينطبق مركز ثقله اعني النقطة التي تتعادل على جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف كيفية
تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز كالماء فانه ثقيل بالاضافة
الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار
والمضافة كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء قال
والمشار اليه ما ذكرنا من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان
الهواء خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلة مع يبوستها هو راي الجمهور وذهب الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب
الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار من رطوبة الثقيل كالذهب ويبس الخفيف كالحطب ورد بان غايته ظهور الرطوبة
واليبوسة في بعض ما هو ثقيل وخفيف من غير دلالة على عليتهما فضلا عن سببيتهما وعموم الحكم وذهب الاستاذ ابو اسحق
الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة وانما تفاوت الاجسام في ذلك عائد الى كثرة الجواهر في الثقيل
وقلتها في الخفيف ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل والكثيرة صفة
الخفة بمحض ارادة المختار او بغيرها من نسب اكساب الاعراض من الالوان والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان
الذاتي بان الزق الواحد يسع من الزئبق اضعاف ما يسع من الماء فالزئبق اثقل من الماء ويكثر مع ان زيادة
الماء في الرطوبة بالاتفاق ويساويها في الاجزاء في الصورة المفروضة وضده ان علا الزق ماء ثم نزع فملا زئبقا اذ لو كان
اجزاء الزئبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلاء تقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء وان يحس
رق الماء بالاجسام الفارغة اضعاف ما يحس من المملوة بهذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بالطبع الى الخالي
بناء على ارادة القادر او ان في الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء
المائية قال ومنع القاضي وخلف اصحابنا القائلون بالاعتماد وذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد

وربما يتعدد اسماؤه بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات
الاخر اسم خاص ثم نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز ان يعرض لذلك الامر اعتبارات مختلفة فيصير بها
الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا تقوم بجسم اعتمادان بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى
انها متعددة غير متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره
الى جهة السفل يحس منه اعتمادا الى جهة العلو ولان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوي في القوة يحس
من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما
في شيء واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما في الحجر الذي يرفع الى الفوق فان الرافع
يحس مدافعة هابطة والدافع مدافعة صاعدة وان غير الطبيعي من الاعتماد وفعل المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة
ويسرة لانه مبدا قريب للحركة فلو جاز الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر
ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احديهما
بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التي تتحرك اليها السفينة وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين
الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما ووضح لابطاله ما قال الآمدي ان هذا منقوض بالاجماع كيف والحركة اثر
الاعتماد وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي
والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم في حالة
واحدة في حيزين ولا كذلك الاعتمادان والجواب انه ان اريد من المبدا القريب تمام العلة فلا نسلم ان الاعتماد كذلك
بل لا بد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نسلم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي
لجريانه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب بين قويين
متساويين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من المتجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن
الذي يمتنع عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا قال والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما كاعتماد الثقيل الى
السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكاعتماده يمنة
ويسرة ولهم اختلافات في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما نشاهد من الزق المنفوخ
المغمور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا وشق الماء بل لو زال القاسر صعد الهواء بالزق وما تعلق
من الثقيل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه لثقله
لانا نقول لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده ثقل طاقة الماء الا استقرارا وثباتا كسائر
الاثقال سيما اذا ضم الزق مسدودها وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان في طبعه صعود لا يفضل على اجزاء
الخشبة التي في الماء وصعود الخشبة اذ لا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلخل اجزائها وتشبث الهواء
بها لا يقال يجوز ان يمنع التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال بينها وبين الهواء حتى على كيفية المقتضية
للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية
لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على راي الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء

الخشبة منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق لانه لو كان باقيا
مختلفا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم تمسك الجبائي بان الانسان اذا حمل
على حجر هابط واعتماده المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما في اخص اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا هابطا ورد
بالفرق بان الاعراض كالاصوات وغيرها لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور وكذا في الاعتمادات التي
محلها مقدور ولا ان منها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم
والثاني بانه منقوض بالاجماع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة
فان من فتح بابا او رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح او الحجر تولد سكونه في
المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا انتصب عمود قائم وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان
الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف
اذ لا دلالة على الانحصار فيجوز ان يكون المولد الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الرامي متاخرة
عن حركة الحجر لانه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة تداخل الجسمين في حيز لانه ان اريد
التاخر بالزمان فمستحيل لان التداخل لا يتوجه لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك في زمان واحد
كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات
فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب
ان الحركة ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات
وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ما سبق من انه السبب القريب للحركة وبعضها لا لذاته بشرط
كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه
وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليده المجاورة المولدة للتاليف وكتوليده
تفرق الاتصال المولد للالم قال والفلاسفة يسمونه اي الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري
والنفساني لان مبداه وما ينبعث هو عنه اذ كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمي الى فوق
والا فان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على
وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضاها على انحاء مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد
ومنهم من سمى المقرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفساني اعم منه ومن اخذ قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون
على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار
يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه حركة على ما سياتي في بحث الحركة مع زيادة
كلام في هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبداها
القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء او ساكنا على الارض فمنها ان الميل الطبيعي لا يوجد في
الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم ان يكون
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والثاني هذا في مبدا الميل اذ ربما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود

مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع الميل الى جهتين لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة
عنها ضروري فالحجر المرمي الى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شأنه
ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر المدفوع الى
اسفل فان فيه مدافعة هابطة بعضها بحسب اذا خلي وطبعه واخرى احدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصده
ولهذا يكون حركته ح اسرع مما اذا اسقط بنفسه فهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر
ومنها ما ذكروا في بيان سبب ان الحجر يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركة القسرية
تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميل القسري يزداد ضعفا بمصاكات
تحصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ
القسري في الانتقاص والطبيعي في الغلبة فيأخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي
بان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما في السرعة والبطء وليس ذلك
الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكبر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت
في الفاعل والقابل الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون
في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر والعلامة يعني ان الحكماء اثبتوا ما ليس مما يشتد ويضعف ويقل ويكثر في الجسم
الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد ولا يعني الحق من ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم
لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد يقال
لما يصدر امر لا يتخلف عنه ولا يفتقر الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركة
على نهج واحد دون شعور وقد يسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقة وقد يطلق
على المزاج او على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية او نحو ذلك
على ما يذكره الاطباء فيختص بالمركبات قال النوع الثاني المبصرات ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات
هو الضوء واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة
من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر
الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والبعد والقرب والاتصال والحركة والسكون والضحك
والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك وان ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني
على انه يبصر ملزومها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها
فيه قال المبحث الاول حقائق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا اختبار في
تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك
فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة وليست متضادة ان اشترط في المتضادين غاية
الخلاف والا فمتضادة قال والتحقيق الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض
والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ونحو ذلك

الا ان التحقيق ان انواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا
وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة
المخصوصة التي يكون في افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء
بل الضوء الخاص الذي لا تتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون
لجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض والسوادات
المشتركة في قبض البصر وفي اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد
بخلاف الاضواء فانه لا تنفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا
فاللون والضوء متوافقان في مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه
التفاوت في الضوء يوهم نوعيته لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما توهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض
لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء نظير البياض مثلا
في انه ليس نوعا لما تحته ولا جنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا
لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف
ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك
الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات
الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان
لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد ان كان داخلا في مفهوم
العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه وان كان غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما
على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن
ما في العاج من معروضاته والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض
الاشد وانما لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض
تساويه في جميع المعروضات وللقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية
وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض في امر باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز
في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار وجنسا لها
ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس
ولتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما
يلزم لو لم يكن زيادة من جنس الماهية واذ الحق فلا حرج بكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا
الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة
فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة
ولا يمنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها اذ الحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى

المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في
افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت
الماهية وذاتياتها ومن هاهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم
التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول
والاقصر تفاوت في الماهية الخطية ولا خفاء في ان الاطول اكمل في الخطية من الاقصر لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط
وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية
الاشد وبين ما اذا كان داخلا في حد سوية لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم حينئذ في اجزاء
الماهية لجواز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه قال المبحث الثاني
زعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما
في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء
والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه
وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى انه
يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات
محققة لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها وحدوثها باسباب اخر على ما قال
ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث
من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت
الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل
ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية من الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان
فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية البياض ثم يجف وما ذاك لحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء
فيه فانه كان متفرقا منحلا في الخل ولا لتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان صب ماء القلي بالخل
اولى بان يفيد ذلك على سبيل الاستحالة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق
الاجزاء وتداخل الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور
والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء للمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعدما كان لا
يعلم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء لا اعلم هل يصلح تحصل البياض بسبب آخر ام لا وكان صاحب
المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة
ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون هو البياض انه ينكر وجود البياض
فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف
امران احدهما اختلاف طرق الاخذ من البياض الى السواد حيث يكون تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد
وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه

الالوان

الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض
الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان
فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا
ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد
والبياض اظهر من دلالته على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في المقدمتين
نظرا لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس
عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل جميع الالوان بخلاف السواد
ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والمتخيل لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب التخيل
لا يقال البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه ضرورة تنافي القبول والفعل لانا نجيب
بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث
يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لو كان القابل بشيء واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف وهو
باطل وليس بشيء لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وهو حق قال وقيل القائلون
بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب لما نشاهد من ان البياض
والسواد اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس او الدخان
الذي يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت
الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد حصلت
الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية
وان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة
والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان
ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا قال المبحث الثالث الضوء
غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية
لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان
من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي
كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور و
العرضي ان كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء
الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس
وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس او لهواء آخر يقابلها
فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وبعدها
وهو الظلمة اعني عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا

للجالس في الغار من الابصار من سوى هواء معنى خارج الغار كانه مانع له من ابصار من سوى الغار وذلك
للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما
وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار لكنه لا يتاتى ههنا
قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور
فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما
المنافي للمجعولية هو العدم الصرف قال ولهم تردد لا خلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء
وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك
احتج الاولون بانا نجد من الهواء المضيء في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب ان
يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما
ظاهر لان الكلام في الهواء الصرف والاقرب ما ذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة
الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا
ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوزه اخذ الضوء في النقصان وحاصله
انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط تمسك الاخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس مضيئا كالجدار
واللازم بط لان الهواء غير مرئي وقد يمنع الملازمة لان من شرائط الرؤية اللون ولا لون للهواء الصرف
قال والظل فهو ما يحصل اي الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالمضيء بالذات كالشمس والنار
او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد من المضيء بالغير ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع
انه ليس بظل وفاقا وما ذكر في المواقف من ان مراتب الظل يختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب
والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى ما لا نهاية له لانقسام الكوة
فمبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين
فنقول ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما يقرب من ان المحصور بين الحاصرين لا يكون
الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية لاتصاله او لانفصاله لا بحسب قبول الانقسام قال واذا كان قد يشاهد
للضوء ترقرق وتلالؤ على الجسم حتى كانه شيء يفيض منه ويضطرب ويكاد يستره فان كان
ذاتيا كما للشمس سمي شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة سمي بريقا قال البحث الرابع زعم بعض الحكماء ان الضوء
اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة
وانما قيدنا بالذات لان الاعراض يتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في
الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل
ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه
الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر ولا بالارادة بل بالطبع والحركة
بالطبع انما يكون الى العلو او السفل الثاني انه لو كان جسما لامتنع حركته في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك

الثاني بحثه الثالث انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به الضوء
ولكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلا خفاء في انه جرمي حائل
في الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا واصعب رؤية الا ان يكون عونا على ادراك الباصرة السليمة
نعم ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف الباصرة بحيث يحتاج الى جمع القوة وقد يجاب
بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة والحق ان هذا النوع من الاجسام واحاطته بالمرئي شرط للرؤية
قال البحث الخامس لا خفاء في ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء
وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسك لهما يعتد به نفيا او اثباتا كيف وانه قريب
من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود
اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق فممنوع او المعية فغير
محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور المرئي بالليل قال النوع الثالث
من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف فالصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير
لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الاراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان
البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول
للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع
كما في قرع الحجر وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث
بتصادم بعد تصادم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم
تمسكا على اشتباه الشيء بسببه القريب والبعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا لانها تدرك
الاول باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول
الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته
واحدا من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا
الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون
ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها وتميز القرب والبعد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد
وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن
السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء
من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم الاشتباه
القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز من البعيد القوي والضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القرب
والبعد بالقوة والضعف المختلفين انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو انه
اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج
ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وما ذكر من القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه

القريبة

في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسط لم يكن عند الحس فرق بين مبدأ
وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم نعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انه
اليه لا من حيث انه في اول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن القرب او البعيد فظهر ان معرفة جهة
الصوت وحده من القرب والبعد دالة على مطلوبين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ
ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات
لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجة حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج
الصماخ وما اورده من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط
وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا
بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجسم
انها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات والى السبب في ذلك يحصل ما ذكر وايضا انا بعد ما ادركنا الصوت
عند الصماخ بسمعه تاملنا فتساوى ادراكنا من الذي يصل الينا الى ما قبله ثم ما قبله من جهة مبدأ وروده فان كان
بقي منه شيء فهو ما ادركناه الى حيث ينقطع وتعين من يدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا جهته وبعد
مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في
المسافة انه ينتهي تماما الى المبدأ لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي قال ويدل على عدم ادراكه بوصول الهواء
راي الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور بالمجاورة في
جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا المسامع التي تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك
الهواء وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم الوصول
الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني من وضع
طرف انبوبة في فمه وطرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين
وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفاس على
الخشبة مثلا ونتأخر سماع الصوت عنه زمانا متفاوتا بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف
على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية لجواز ان يكون
ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتاخر السماع عن ضرب الفاس لسبب اخر فلا يدل على توقف
السماع على وصول هواء حامل للصوت ولكن لا يزيد امارات ربما يفيد الظن الحدسي للناظر وان لم تتم حجة على المناظر
واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت
وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه
على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك
ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتها الى خلافها والجواب انه ذلك انما يكون عند امكان الوصول

في الجملة وان لم يكن على وجهه ولذا لا يخرج عن سنوح السماع الثالث انا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار
صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي هو اضعف واسرع زوالا
من الرقم على الماء وقد صار مثلا في عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منافذ اصلا ولا يكون هناك طريق
اخر للهواء فلا نم السماع انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف وان اريد الشكل فان اريد به حقيقة
الشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به
تلك الكيفية المعبر عنها المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع النفوذ في المضائق ومن الحق
ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة يسمعها وبقاء
اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة
مستبعد جدا وابعد منه حدوث الصدى وهو ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل او جدار بحيث يرد ذلك الهواء المتموج
الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى ويرد ورد الى ان يحدث
من تموج الهواء الاول الراجع على هيئة اوجب تموج هواء اخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه
وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ورجوعه على هيئته واحداثه كيفية فيما جاوره
وزواله ثم الوصول الى الصماخ من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات قال البحث الثاني قد يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا
وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكانه الانسب بالحق
وقيد المماثلة بالحدة والثقل للزيادة والتتمة احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن اخر تميزا في المسموع لكن
الصوت يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره
فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست مسموعة الان في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل
الغنة والبحوحة من المنطقي ودلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وهي ان الحدة والثقل من المسموعات
بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل التميز في نفس المسموع
بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ثم
وقع في الطوالع ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى
وكانه جعل قوله في الثقل متعلقا بمحذوف اي عن البعض المماثل له في الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز في المسموع
لشهرته وكفى بهذا اضلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند العقل
وتنبيه على خصوصياتها قال وتنقسم الى الصامت والمصوت الحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة
والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء
من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية حروف المد لانها كانها مدات للحركات وما سوى المصوتة وهو منها
فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا
واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة

في الحرف الصامت من امالته مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف
في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته
لكونه عبارة عن مد متولد من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق
لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقف على المتحرك لا الجمع
بين الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني مدغما كخو
خويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا كدابة وعدم وقدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه
كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الآلة وليس الاستدلال على الامكان بالمصوت انما كان مشروطا بالصامت
فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشيء لان المصوت مشروط بان يتبعه
صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه قال ويقسم الحرف
باعتبار اخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني وهو انما يوجد في اول زمان
ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل يطلب يحتمل الامرين وعروض الآني
للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن قال بالتشبيه الزماني كالكاف والجيم وكونهما لا يحتمل التمديد لكن يجتمع
عند التلفظ بواحد منهما افراد متماثلة ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا آنيا قال والى متماثل
يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها مما يقع في بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد تختلف
افراد كل منها بعوارض مشخصة كالباءات الساكنة الاتي يتلفظ بها زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غيره
مشخصة كالباء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة فمع قطع النظر عن الالفاظ يكون افراد الواحد متماثلة في السكون
والحركة كالباءين الساكنين او المتحركين بالفتحة او الضمة او الكسرة والى مختلفة كالباء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة
وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض بهذا يندفع ما يقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح
لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد الاتحاد في العارض ايضا كان الباءان الساكنتان من قبيل المختلفة
ضرورة انه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض قال والصامت مع المصوت قد اشتبه على بعض
المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم فاوردنا في ذلك ما صرح به الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم
وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثلا بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت الممدود
يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لما انه
المقطع الممدود في اللون فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده
والاول المقصور والثاني الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان بينهما الهاء واللام في هل منها مصوت
مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية
من ان لا لام والف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا
في الممدود جزءا منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون لا الا صامتا مع مصوت ممدود قال
ويتألف من الحروف الكلام ويعبر بالمنتظم من الحروف المسموعة الممتزج وتحرز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميز عن اصوات

الطيور والكلام ينقسم الى مهمل والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام
الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى الدال
على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم وليت زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد
قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل في وهو او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ
بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين
وما فيه من مقطعين وما زيد من مقطع ولفظ وزوي في اجزاء المخاطب من مقطع وحرف وارض واحتسوا من لفظ وحرف
ويشكل بمثل قي وقوا فان كلا منهما مقطع ممدود فقط الا ان يقال انه من حرفين صامت ومصوت لا مثل قي ومي
مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعني انت وهذا بخلاف قي وقوا فان كلا من الياء والواو اسم لا مستتر فيه
قال وزعم الفارابي ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى ما هو العدد والى غير ما
هو القول واحتج بانه ذو جزء يتعدد به وكل ما هو كذلك فهو كم ونقل بيان الصغرى ان اجزاءه الاقوال مقاطع
مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يؤلف مقصور لممدود مثل علا او بالعكس مثل كان ثم يركب هذه
المقاطع مرة اخرى فيحدث شيئا اعظم مما تقدم فاصغر ما يتعدد به الالفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة
بعدها المركبة واكملها ما ذكر فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد فيها وربما يحتاج الى
ان يتقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدر بذراع فيستوفيه ومنها ما يحتاج الى ذراعين او اكثر
واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك لو كان التعدد لذاته ومنها انما عرض للقول خاصة الكم من جهة الكثرة التي فيه كما
ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل قال النوع الرابع المذوقات المشهور ان اصول الطعوم
اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل من الحرارة والبرودة والاعتدال في احوال ثلث للقابل اللطافة
والكثافة والاعتدال بينهما وبيانه ما ذكر من الحار ولطيفها مذكور في المطولات ثم تركب من التسعة طعوم لا تحصى
مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج شيء من الكيفيات اللمسية بها
بحيث لا يتميز في الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والعفوصة كما في الحضض
بضم الضاد الاولى وفتحها نوع من الدواء وكالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما في السبخ وقد لا يكون
كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندبا والمرارة والحرافة في الباذنجان والفرق
بين العفص والعفوصة ان العفص يقبض ظاهر اللسان والعفوصة ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة في الطعوم
هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شيء يخالط
الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي يعد في الطعوم فباطل لما قالوا ان طعم الهندبا
مركب من المرارة والتفاهة لا المرارة محضة قال النوع الخامس المسموعات وليس فيها تحصل بحسب واعلم انهم لم
يجروا هذه الاوصاف على المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة الكيفيات
بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فانها بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية وعلى المحل وعليهما جميعا اذ كونها مصادر
موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لا يستقيم لها في الموافق وهم ههنا يقال الحركة الوردة

وحمرته وسمعت الصوت لا صحوته ولمست الحديد لا لينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورائحته
قال العنيم الثاني اي من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما
تكون من بين الاجسام للحيوانات دون النباتات والجمادات فلا يمنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره على ان
ثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية
ان كانت راسخة سميت ملكة والا حالا فالتمايز بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة
كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان يسبق الى الوهم ويقع في بعض العبارات انه ذلك
الشخص بعينه وليس كذلك بحسب الحقيقة لتقطع بتغاير العوارض المشخصة قال فمنها الحيوة يعني من الحيوة
وان حيوة الحي من الاجسام فقد اختلف العبارات في تفسيرها لا من جهة اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع
عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم او الاثار فقيل هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطا باعتدال المزاج والعقد
الاخر للتحقيق على ما سوا ابن البعض للاخر لنه وقيل قوة هي مبدا لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول
ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال المزاج النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة
والمحركة على ما يجيء تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة
بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف
مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق
تذكر في بحث المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث
عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة لطلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج ومبدا لقوتي الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة ولكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدا لقوتي الحس والحركة لا نفسهما وان الغاذية في النبات والحيوان
حقيقة واحدة ليلزم من تغاير تلك الحيوة تغاير هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة قوة الحس والحركة والقوة
الغاذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج العادم للحيوان من حس وحركة وفي العضو الذابل من غير غذاء
واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية
لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الفعل
اما الحيوة فحفظ العضو من التعفن مثلا باقية والقوة التي تصدر عنها الفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية
فلا يكون هي هي هذا اشبه كلام ملخص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر
البطلان كيف وهو قد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة
نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدا جميع تلك الاثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض
لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة القوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية
والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان قال وعندنا لا تشترط ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى
بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في

الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المولف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط منبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة
من القلب يسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج من الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح الى العضو
لسدة او شدة ربط تمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لا يفيد الاشتراط بحيث يمتنع بدون
تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطا بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم
بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان تقوم بكل جزء
حيوة على حدة فاما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح
لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط باسباب مرجحة من الخارج لانا نقول
فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المولفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المولفة وليس هذا
من قيام العرض بمحلين على ما سبق او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم
الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس لمرجح يوجد في الخارج وان لم
نطلع عليه لا يقال لو صح ليكن الحيوة غير مشروط بالبنية حيث تحقق في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الاول الذي به يحصل البنية
قال والموت قيل زوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه
عدم الحيوة عما من شانه اي عما يكون من شانه ومن امره وصفة الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيوة كما في العمى الطاري
بعد البصر لا المطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا وعلى هذا يكون الموت عدميا
وقيل كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا اشعر ما ذكر المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من
الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة
مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت
وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب
بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد خلق اسباب الموت
احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج قال
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذي استقر عليه راي المحققين من الفلاسفة
ان حقيقة ادراك الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه او بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل
الذي هو المدرك او آلته التي بها الادراك وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة
عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا
من امر خارجي او متحصلا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور
وفي قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بالاله فيكون لارتسام الصورة في ذات المدرك

وان ما يكون ماله فيكون في محل الحس كما في الابصار لحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في المجاور كادراك
الحس المشترك لحصول الصور الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناها اللغوي
لا الابصار او ادراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير نعم يصحح العبارة في جانب الادراك
العقلي تكرار الحضور بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات
المدرك وفي جانب الادراك الحسي تكرار الحضور بحسب المعنى حتى كان هناك حضورا عند المدرك واخر عند آلته وليس كذلك
بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم يكن
وبكا ويشهد الفطرة بانها لحصول امر لم يكن لا لزوال امر كان وما ذاك الا تميز او ظهور لذلك الشيء
عند العقل وليس ذلك لوجوده في الخارج اذ كثيرا ما ندرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما
يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل لوجوده في العقل بمعنى انه يحصل فيه اثر مناسب لذلك الشيء
بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعني بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها
ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سواه وللاعتراض بان الادراك صفة للمدرك والحصول ونحوه صفة للصورة
مما لا يلتفت اليه عند المحصلين سواء جعلنا الادراك مصدر المبني للفاعل او المفعول ولا للاعتراض بانه ذكر
المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور وجوابه ان المراد بالشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم
يعرف حقيقة بهذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك
الواضح عند العقل قال تحقيقه اشارة الى ما ذكروا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات
المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا فاما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول يكون حقيقته
المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما والثاني ان يكون صورة منتزعة منه والثالث
يكون صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية تكون صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك
المفارقات ولما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي
ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لا يطلع
على تغيرها وما يشبهها الا بعد النظر والتامل وانما الكلام في ماهية النفس ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه
ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشيء للشيء وحضوره
عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها
كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا الى نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات
بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخير بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية ينقطع بانقطاع
الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر
مشهودا يكون عالما ومن حيث يعتبر شاهدا يكون معلوما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون علما ومرجعه الى نفس وجود
الشيء اعني حصوله وحضوره لا بزيد عليه بحسب الخارج قال ولما هي صورة الشيء اشارة الى دفع
اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية التي هي ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة

والاستدارة كون الصورة القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم
اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها
وكذا جميع الصفات والفرق بينهما ظاهر فان الهوية جزئية محفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة
كلية مجردة لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت
في الخارج كانت اياها لتمام الماهية والحقيقة كما يطلق على الصورة المعقولة فكذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار
يقال تارة ان المعقول من السماء مساو لماهيتها وتارة انه يشبهها فضلا عن المساواة وجوابه اخرى هو
ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول
السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس
ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وهو معلوم لنا بالوجدان ومحقق
كون حصولا لنا وانا لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا وعلما او شعورا واحاطة بكنه الشيء او ما يجري
مجرى هذه العبارات ولهذا اعني لكون الحصول للادراك مغايرا لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك
المعاني التي تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لان معنى الحصول
الاتصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام
في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا انهم
لم يسلموا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك النفس صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي
والحق ان حصول الكل بوجود غير متأصل هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس
لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة
والهوية وما ان التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا
كان الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي على شأنه الادراك مستلزما
للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شأنه الادراك كحصول السواد للجدار اولى فلا يرد ما ذكره الامام
من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول فكان الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها
انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العيني كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول
بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك
الموجود ولكن ادراكه عبارة عن حضور صورة منه ومثال عند المدرك لحصولها فيه او في آلته ومنها
انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال او غيره
من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب
انا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع
اعتراض اخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس علما هو المراد بالمشاهدة كافيا في الادراك لكان الحاضر الذي
لا يلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقا للموجود

العيني الذي ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة
وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القايم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا تجعلون العلم تارة حصول
الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشيء الواحد جوهرا باعتبار
واحد جوهرا وعرضا او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا يكون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها
في المحل قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع وانما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في
في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد
الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة
في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما انه ليس للماهية كون في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود كون اخر حتى
يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق اخر واما الزيادة بمعنى
ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذلك فهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل
لا ارتياب في ان العلم عرض موجود في الخارج بمعنى حصوله في النفس حصولا متاصلا موجبا للاتصاف كساير صفات النفس
والصورة ليست كذلك ولا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا مثل حصول العرض في
المحل على ما سبق قلنا لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية
يمكن ان يقال ان الصورة قد يوخذ من حيث ان الحصول بنفسها فيكون عرضا قايما بالنفس حاصلا لها حصولا متاصلا
اتصافيا فيكون موجودا عينيا كساير صفاتها وقد يوخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود العيني
الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متاصلا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق
له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها يجوز لان المعلوم ما له صورة في العقل لا نفس الصورة ثم قد تستانف لها العقل
ويلحقها احكام وعوارض لا تحاذي بها امر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من
عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ما له الصورة اعني الموجود العيني فلا تتصف بالكلية
لا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان
كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على راي من يجعل
العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في العقل والا كان المعلوم حصول في الخارج
فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا القول بها
معنى قال والمتكلمون يعني انهم لم يقولوا بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة
وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة كالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضي
وراء العلم والعالمية اضافة الى احدهما فيكون هناك ثلثة امور ولكل منهما فيكون اربعة وعلى هذا قياس
ساير الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفسه اذ التعلق لا يتصور الا بين الشيئين اجيب
بان التغاير الاعتباري كاف على ما مر في حصول الشيء للشيء نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات كالمتزمين

الاشكال الهندسية والممتنعات كالمربعات التي سين لها الحلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق
في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينها وبين العالم وما يقال من امكان تحققها قائمة بانفسها على ما هو راي
افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فضروري البطلان في الممتنعات لا يقال غاية ما في الباب اثبات
الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات لا انا نقول الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك
فاذا علم انه غير نفس الاضافة موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة
ايضا لان الصورة انما يكون للشيء الصورة لا للعدم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام
او في الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر اخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في الذهن
الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت
اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم يتصف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعني مع
قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متاصل وهذا بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في
الخارج كما مر وبهذا اندفع اشكال اخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج
وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية وفي المعدومات من الاعتباريات وغيرها بمعنى مطابقتها
ما ذكرنا هذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لانه ذكر
الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل يتصور المستحيل
انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد
والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم
شيء والمستحيل ليس بشيء ودفع ايراد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا تحتاج
الى ما ذكره الآمدي من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما تعلق به العلم من الاشياء قال المبحث الثاني
الاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع والكيف
وغير ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير
محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط
لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط
بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن
الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة يكون مجردة عن العوارض المادية الخارجة وان لم يكن ان يكتنف
بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضها وحلولها في تلك النفس وعارضها
لصفات تلك النفس وغير ذلك من العوارض الذهنية كلام عرفته في بحث الماهية قال وعند الشيخ الكشي الاشعري
الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي ورده الجمهور بانا نجد فرقا
ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه
الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لا نم ان ما تعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق اخر ولو سلم فنحو

ان يكونا علمين متخالفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم آخر به ضروري كيف
وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة ادراك الشيء بالحس هي
حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس
واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه
والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص الكلي او ادراك المركب (بادراك)
ويسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم
والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد
المطابقة فيقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين
فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض
والظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو
اخطر النقيض بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا مركب من
حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك
وان اريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه بل يحكم بخلافه
والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان اريد
الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا نسلم ان اليقين ح باق بل الحكم النظري وكذا انما يحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام
يقينا فالتصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون
راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة او لا وقوعها وما ذكره الامام وجمع
من المتاخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم يحمل على ان الشك تساوي الوقوع
واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح الراجح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم
بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك في كذا قال
والذهول يشير الى الفرق بين السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم
ملكة للعلم مع خصوصية قيد النظر اليه ان والشك عدم ملكة العلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما
من حيث التصور واما الجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه
جاهل به فمضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما متقابلين وجوديين
ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض
اما اولا فلانهما لا يختلفان الا بمطابقة الواقع ولا مطابقته وذلك خارج لان النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين
والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها
الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة
واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيله على المنع

اي لا نم ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولا نسلم
ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فما دام زيد في الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل قال
المبحث الثالث العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق
ومراتب الحادث ثلاثة الاول ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروري ربما يكون بالحواس
الظاهرة والباطنة كالمستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فيستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا
القياس وللنظريات يكون بالضروري ربما بان ترتب فيكتسب النظري والثانية العلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها
ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل المركبات والثالث
العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد
وذلك كما اذا نظرنا الى صحيفة فلا شك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على
الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل في الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي
وبهذا استبان معنى كلام من قال ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام بان الحاصل في
العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها على انها مساوية
لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي حاصلا وغاية الفرق ان تعاقب
حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب زماني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي
لكن على هذا لا يكون الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان
الحاصل في الاجمال صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيل صور متعددة تطابق كل
منها واحدا من الاجزاء على الانفراد ووهم بعضهم ان العلم الاجمالي مجرد تمييز الشيء عند العقل من التفصيلي فكل مع العلم
بتميزه وقد سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء ما
علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز والامتياز بالامتياز وهكذا الى غير النهاية قال المبحث الرابع ذهب (بعض)
لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او مفتقرا
الى النظر امر ذاتي له والذاتي لا يزول ويرد عليه بعد ظهور المنع على مقدمته الاولى بحصول الاولية ذكر الامدي وغيره ان انقلاب
النظري ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به العلم النظري والمعتزلة عولوا في الجواز
على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح ممتنع وقوعه
من الله تعالى فان قيل فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان هذا العلم بانه الانقلاب جائز وليس
بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري
نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات
والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على
كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل فرق بين التصور والتصديق
مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ما سوى احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين او ادعى ان حقيقة الكل

من الصفة الموجبة للتميز على ما سبق وإن أراد أن التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري
من كل منهما أن ينقلب إلى النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس أنه إن أريد بالجواز عدم الامتناع أصلا فنمنع
التجانس لا يقتضيه لجواز أن يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الآخر وإن أريد
عدم الامتناع نظرا إلى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر الآمدي من أنه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع
والشخص فلعل النوع أو الشخص يمنع ذلك مبني على أنه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة
ولا أدري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وأن مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على أنه يجوز على كل من
المشتركين ما يجوز على الآخر والجمهور على أن الضروري لا يجوز أن ينقلب نظريا وإلا لزم جواز خلو نفس المخلوق
عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لأن ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد
الاعتراض بأن الضروري قد لا يحصل لفقد شرط أو استعداد إلا أنهم إنما عولوا في استحالة الخلو عن الضروري
على الوجدان وفيه ضعف لأن غايته الدلالة على عدم الخلو دون الاستحالة سلمنا لكن لا خفاء في أن الخلو عن الضروري
إنما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وذهب إمام الحرمين وهو أحد قولي القاضي إلى أنه
لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يستأهل لاكتساب النظريات لأنه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا
لنفسه وهو دور فإن قيل هذا التفصيل مشعر بأن القول الآخر للقاضي هو الجواز مطلقا أي في كل ضروري وفساده
ظاهر لظهور استحالة النظري بدون الضروري قلنا هذا إنما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى
شيء من الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد قال والخلاف فقد اختلفوا في أن العلم الضروري
هل يستند إلى النظري أم لا تمسك المانع بأنه لو استند إليه لتوقف على النظري المتوقف على النظر لزم توقفه
على النظر فيكون نظريا هف وتمسك المجوز بأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما
لأن الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب بمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لأنه إن أريد
أنا لا نتصور اجتماعهما ولا نجزم بامتناعه فمكابرة بل مناقضة لأن الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعي
تصوره وإن أريد أنا لا نتصور شيئا هو اجتماع الضدين وإنما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن
الشفاء فلا يضر بالمقصود لأن حكمنا بأن الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد
والبياض يتوقف على العلم بوجودهما والجواب منع ذلك فإن كون الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود على تقدير
حقيته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم أن يكون
بالنظر نعم ربما يكون التصديق المستغني عن النظر فيه مفتقرا إلى النظر في تصور الطرفين فإن سمي مثله ضروريا
كان مستندا إلى النظري فمن ههنا قيل إن هذا نزاع لفظي يرجع إلى تفسير التصديق الضروري بأنه الذي لا يفتقر
إلى النظر أصلا أو لا يفتقر إلى النظر في نفس الحكم وإن كان طرفاه بالنظر والحق أن مراد المتكلمين بالعلم ما هو من أقسام
التصديق وبالضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال عليه والمتنازع هو أنه هل يجوز أن يبنى على
علم حاصل بالاستدلال قال المبحث الخامس اتفق القائلون بالعلم القديم على أنه واحد
يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة إلى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق

بمعلومين هذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الأصحاب إلى أنه يجوز وجعل الإمام
الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم أنه إضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك أو صفة ذات
إضافة فيجوز أن يكون للواحد تعلقات بأمور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على
التفصيل من حيث أنه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الأجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الأجزاء على
التفصيل ويرد على الإمام أن الجواز الذهني أعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر إلى كون العلم صفة ذات
إضافة لا يستلزم الجواز الخارجي أعني عدم الامتناع في نفس الأمر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع بدليل من خارج
كما قيل وإن كان ضعيفا أنه ليس عدد أولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما
قال أبو الحسين الباهلي أنه يمتنع في المعلومين النظريين وإلا لزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة
أن النظر المؤدي إلى وجود الصانع غير المؤدي إلى وحدته وأجيب بمنع اللزوم لجواز أن يكون المعلومان بعلم
واحد حاصلين بنظر واحد إذ لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالتسخير ونفي المعارض وكون
الحاصل علما لا جهلا وكما قال القاضي وإمام الحرمين أنه يمتنع إن كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم بأحدهما
عن العلم بالآخر وإلا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة أن العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير
جواز انفكاكهما وأجيب بأنه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي
معلوميتهما بعلم واحد في بعض الأحيان وحينئذ لا انفكاك فإن قيل الإمكان يتحقق دائما فيجوز الانفكاك دائما
وفيه المطلوب قلت نعم إلا أنه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فإن عند تعلق العلم الواحد بهما
جواز الانفكاك بحاله بأن يتعلق بهما علمان فإن قيل الغرض من الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في العقل
كيف ما علمنا قلنا إمكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بأنه لو جاز كون الصفة الواحدة
مبدأ للأحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ولزم
استغناء الأشياء عن تعدد الصفات باستناد آثارها إلى صفة واحدة وأجاب بأنه تمثيل بلا جامع
كيف والأحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية وأيضا لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة
والمضادة وغير ذلك فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومين بل بالجميع كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به
فإن هناك معلومات غير متناهية لأن العلم بالشيء يستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وهو للعلم بالعلم بالعلم به
وهكذا لا إلى نهاية فلو لم يكن كل من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم أن يكون الكل ثمة علوم
غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز أن يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن
إلى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به إلا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار
قال ثم عند التعدد لا خفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك
أن للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فإذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بأن الصانع قديم فالعلمان
مختلفان إن جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته وإلا فمثلان وإذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء
كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين أو مختلفين كالعلم بالسواد والبياض إذ لو كانا مثلين لم يجتمعا

من علم ه

في محل واحد واذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد
فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يوثر في اختلاف العلمين كما لا يوثر اختلاف الوقت وعدمه
وتاخره في اختلاف الجوهرين واعترض بالتزام بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل في متعلق العلم
كالعلم بقيام زيد الان وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين
فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم
اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم و
الظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما مثلان او مختلفان قال
المبحث السادس قد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان
لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلق الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان
ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتاز الانسان وظاهر
كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر والظاهر من
والناطقة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات
بتوسط الالات اعني المشاعر وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس قال المبحث السابع لا خلاف
في ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم
وسيجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات
اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم
لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات او هو مشروط بالعقل لزم تاخر الشيء عن نفسه
ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من فقد بعضها لفقد شرطها من الالتفات او التجربة او
التواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع
العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد ينفك عنه العلم كما في النوم وهو ضعيف
والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات
وهذا معنى ما قال الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وما قال بعضهم انها
قوة بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث
ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب
النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة
ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها
بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان
ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه بنفعه وقد يشتهي ما لا يريد كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من
المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل

في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه ترجح بسبب ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها
ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل
واجيب بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع
اليه او الى غيره من غير مانع من تعب ومعارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء
قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه واما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب
اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا ان يكون
نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف
في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو
تساويا في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوي
وهو لا يستلزم الوقوع وللاصحاب ان يعارضوا الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا بمحض الارادة من غير رجحان
واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك
وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد والميل
كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من
شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا اجاز ارادة الحياة والموت فبطل ما قيل ان متعلق
الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة او الكراهة وبالعكس الا اذا جعلناهما
من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق
بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا
ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف
الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشيء الا بمعنى الارادة كما قيل لمريض اي شيء تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي
وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة قال والفلاسفة يعني انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله بافعال الجمادات حاولوا
اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن كون العلم بما هو عند العاقل
كمال وخير من حيث هو كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك
الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة
والكراهة لو كانا نوعين من العلم لاختصا بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان
فاجابوا بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل والترك وهي منفية عن الواجب قال
المبحث الثامن ذهب الشيخ الاشعري اتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان اما
مماثلا لها او مضادا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس
اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له فخلاف

الحدوث والتحيز وكونه مثلان كالبياض والاخران متنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض
والا فمختلفان كالسواد والحلاوة ولا يخفى بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظاهر البطلان وفسادا ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذا
شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة
فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بانه يلزم الاحكام
لا يستلزم التغاير لعدم احد الامور الثلثة سلمناه لكن لا نم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز
ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالشك للعلم و
الظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة المشعور به
ضرورة وقد يريد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان يكون
نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد يعني انها نفس كراهة الضد المشعور به
والا فلا يعني لا يشترط كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام فذهب
القاضي والغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة
الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز
ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه ارادة على السوية او مع ترجح احدهما بحسب فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة
الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها
لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا يحسن الا بغاية التحقيق او تخصيص الدعوى
بما له ضد واحد واذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض
ابطال حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح
في معرض الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضد
اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون
الا مقدورا للمريد مقارنا بالارادة حتى لا يتعلق بفعل الغير وبالمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل التمني وغير
الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق قال ومنها القدرة لفظ القوة يقال للصفة التي
بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرة ويفسر بصفة هي
مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر فقوله في آخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقيد
الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فهو مؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ومتأثر
من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق المتأثر للنفس
والتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج لنفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي صفة
المؤثرة ان كانت مع قصد وشعور بآثارها اولا وعلى التقديرين فالآثار يكون اما متحدة او لا فالاول من الصفة

المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة
والثانية هي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف
في آثاره هي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدأ لآثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور
هي القوة النباتية والرابعة وهي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية
ويعم كلها من اقسام العرض على ما تشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال ولا ان الكل منها او بعضها
مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك كلام آخر وقد تنازع في اثبات
القوى الفلكية والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور اذ الظاهر مما يقول اعتبر بعضهم في
كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور وفسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات
ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية ولا النفوس والصور
النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا يشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الآثار وفسر القدرة بصفة
تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد وللاختلاف
والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها من الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول
دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير
مؤثرة عند الشيخ فلا يدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها
صفة شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد
والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة
الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وبهذا
يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما ذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد اصلا
على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل
انا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع
في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بعدم قدرته اياه مع حدوث المقدورات
على ما هو رأينا وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة بعيد لما ذكرنا قال
والوجدان يشهد بنفسه على ثبوت طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل
يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتي الفعل من بعض
الموجودين وتعذره على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل
منه على تقدير ارتفاع المنع لا بالفعل ويتأتى من العاجز بتقدير ارتفاع العجز لانا نقول يتأتى من الممنوع
وهو كامل في ذاته وصفاته وانما التعذر لامر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم
بصحة الشخص واستواء الآلات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر الا ان يقال
النوم آفة ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو واثارها من الكيفيات المحسوسة

وليست بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على ما نسب الى الفرآئد
وهشام من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وبهذا ما قالا القدرة بعض
القادر وان فسر بالصفة فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور وانما يصح في القدرة
بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن
سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازي واعترض عليه وعلى قوم من انا نميز بين حركتي
البطش والرعشة وما ذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على
الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القرآءة دون الكتابة بان الاختيار
قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال خلقها
الله تعالى ضروري وفعله محال فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال
وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا تثبت الكمية والجواب ان الضروري هو التفرقة بمعنى
التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش
وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه
او لم يخلقه او بحسب ترجح دواعي الفعل او الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة قال.
المبحث الثاني اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهب الاشاعرة
وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه هل يجب
بقاؤها الى حال وجود المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت
قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال
ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض اجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان
المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع كونها
سابقة والحق ان ذلك نفس المتنازع ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة وتحدث مثلها فيكون الفعل بتجدد الامثال
على استمرارها حال الفعل كما هو شأن العلم والقتل والتمني ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على
متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ انما هو بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب
ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود
والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفيه ما في الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا
لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هذا خلف والوجهان متقاربان وجوابهما
بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف
كونه معدوما وغير واقع فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه
في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات
وهذا كالقيام لزيد فانه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القيام

ويحصل القعود واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه
لزم محالات الاول ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة الثاني بطلان التكليف لان التكليف
بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير
مقدور كانت جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل
بوقوعه فضلا عن عمومه الثالث كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لان المقارن
للازلي ازلي بالضرورة فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا لا بل انما ينازعون في كونها صفة
زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل
ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني من يقول
بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور
عن المكلف مقدورا له في الجملة كالايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحو مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا
وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا
قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يلزم لو كانت القدرة القديمة والحادثة
متماثلين فيلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك فقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق
القدرة والازلي هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون
تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم ولو حمل ما قال الآمدي ان القدرة القديمة
وان كانت متقدمة على جميع المقدورات لكن انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن
فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض المواقف بانه التزام ما لزمه
المعلل مع بيان سببه لان القدرة القديمة فليجر في الحادثة ايضا بسبب افرد بان الفعل في الازل وان امتنع
لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة
لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق نعم هو ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا
فلان قادر على كذا اي متمكن من فعله وتركه وهو لا يتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي اذا انتسب الى المقدور
كان صدوره عن القادر واذا انتسب الى القدرة كان ايجابا للمقدور واذا انتسب الى القادر كان خلقه
وايجاده له فان هذا مقارن بلا نزاع حادث في حق القديم ايضا قال ويتفرع على كون القدرة مع الفعل
ان العاجز اي الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز
عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين لانا نجد
في نفوسنا عند صدور واحد من المقدورين عدم التمكن عند صدوره الآخر واعترض بانه ان اريد المقارنة
والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك فغير قادح
وان اريد تغاير الحاصل بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف
كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما

ينافي المقدور سواء كان المنع عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجوديا اما ضدا له كالسكون للحركة
او مولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانا نفرق بالضرورة
بين المقيد الممنوع من الشيء والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز
وبان المقيد لم يحصل له تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا
حال الحل فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا
عائد الى جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع
العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة
متعلقة بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد
واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان
مضطرا الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه بل اختلف وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة
بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح يتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب يتعلق بالارادات
والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق بجميع
الافعال لا يؤثر الا في افعال محله مثلا القائمة بالقلب يتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال
الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب يتعلق بجميع افعال القلب
والقائمة بالجوارح لا يتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب يتعلق بافعال القلوب والجوارح
جميعا وان لم يؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا يتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار
في المتن بقوله وتارة خص التمكن بالعلية واراد بالتمكن التعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد
الامام الرازي ههنا كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات
تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده ايضا وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد
القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين
بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك الا ان الشيخ لما لم يقل
بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسر التأثير والمبدأية بالكسب الذي هو شأن القوة الحادثة وذلك بحصول جميع
الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما
او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة قال المبحث الثالث الجمهور على ان العجز عرض يضاد
القدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند ابي هاشم
هو عدم ملكة للقدرة وليس في الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر
والممنوع قادر على الفعل ومن شأنه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق ويتفرع على هذا كون العجز ضد
القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لا ان يتعلق بصفة الموجود لا بالمعدوم
فعجز الزمن عجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولا خفاء في ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير كونه

وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز
المتحدين بمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ
العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة يضعف الفعل لا عن قدرة
فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع
الاستعمال قال وفي تضاد النوم للقدرة تردد ولا خفاء في جواز بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر واختلفوا
فيما يصدر عنه فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لا يضاد القدرة وذهب الاستاذ
ابو اسحق وغيره الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضي وبعض الاصحاب وللمعتزلة في القدرة تفريعات
وتفاصيل لا تطول الكتاب بذكرها قال وتضادها الخلق يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق
وفسر بملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون
خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل
والترك على السواء كالقدرة او يفتقر في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم والكريم اذا قصد
بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها
الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورية وهذا ما قال في التجريد ان القدرة
تضاد الخلق لتضاد احكامهما قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما
بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم للشيء كماله الخاص به كالعلم اللائق
كالتكيف بالحلاوة للذائقة وحصول كمال شار على هي علمه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملائما
من وجه دون وجه فادراكه لا من جهة الملائمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو والمراد بالادراك
الوصول الى ذات الملائم لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاقرب ما قال ابن سينا
ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول
ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك
الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ
بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك حصول اللذيذ للملتذ
ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضاؤه براءة ذلك
الشيء من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس الى المدرك لا في نفس
الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم يكونا فيه وقد لا يعتقدهما فيما تحققا فيه فلا يلتذ به ولهذا
يحصل من شيء معين لذة او الم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك
اعتبر فيه اضافته الى ملائم او مناف تختلف بالقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملائم او المنافي
من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة عنه وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلو ويتأذى به لا

ملايمه بل بغيره ويتنفر عن الادويه ومن ملايمه ونفعه وذكر الامام بعد الاعتراف ان اللذة والالم حقيقتان
غنيتان عن التعريف لما نجد من انفسنا حالة نسمى باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا
ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن
حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم هو نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب
الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وسنتكلم على ذلك وزعم
محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل الى الخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس في مواضع
من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او دغته وابطله ابن سينا
وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب
وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة
اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم
والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له ما شغل عن الشعور والادراك
قالوا وسبب الاشتباه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتمان الا بادراك والادراك الحسي
خصوصا اللمسي لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال
فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة ولا الم وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه
ولا خفاء في امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين قال ثم كل من اللذة والالم
ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك فانه ينقسم اليهما ونحو فيهما عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر كتكيف
العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بتصوره شيئا يرجوه الى غير ذلك واما العقلي
فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من الواجب بقدر الاستطاعة ثم ما يعقله من صدور
معلولاته المترتبة عن الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا
على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك بهذا الكمال وبحصول هذا الكمال له
فاذن هو يلتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله له
من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل
المعقولات اكثر بل يكاد لا يتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق
بظواهر الاجسام فيكون الكمالات العقلية اكثر وادراكها اتم فكذا اللذات التابعة لها وبحسب هذا
يعرف حال الالام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتالم بالجهالات
فلعله لانتفاء بعض الشروط والقيود المعتبرة في كون الادراك لذة او الما فان قيل الحسي من اللذة والالم يتعلق
بعد في الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم كالحلاوة
والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها
قال والحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا لا شك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة انما هو

للحسي دون العقلي واما بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يوجد الادراك اعم من الاحساس
والتعقل وهو الاسد لاعتراض بان المدقوق قد يعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتالم بذلك لان الحاصل بهذا التعقل هو
الحرارة المطابقة فهو ادراك ملايم لا مناف واما المنافي فهو الحرارة الغريبة وليست بمدركة وان كانت
حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعية فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك
لفظي والتفسير انما هو للحسي خاصة واما الوجع فمختص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه بما يحس
على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه مرادف الالم فلذا قلنا الحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا
واتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع في الجملة وان كان
لهم فيهما انما يحكم الاستقراء واما الاستدلال وان كان ضعيفا وسواء كان العضو صحة وهي المزاج
المعتدل والهيئة التي بها تاتي الافعال على ما يجب فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء
المزاج او للهيئة وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا في ان كلا منهما يصح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو
مذهب ابن سينا والسبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه
من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات
هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطة واليه ذهب الامام الرازي وجمع من المتاخرين
وعلى كل من احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شرح القانون واشترط
ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون مختلفا لا متفقا اما الاول
فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليستا فاعلتين
والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الامراض فليكونا سببين
للوجع بذلك المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما
السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان
الوجع احساس ما والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل
بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات فعند
خروجها عن الاعتدال يكونان منافيين فادراكهما من حيث كذلك يكون الما ثم ذكر ابن سينا
ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه بسبب التقبض تفرق الاتصال المولم
بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يتبعه بواسطة التمدد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان
اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما
الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصلي في عدم الايلام
وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه
للحساسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلي عند ورود الغريب
ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب

المذاهب

لا يسخن الا عضو حرارة قوية فلانها يستعمل فيها مبردات اقوى مما يستعمل في الغب لانها يؤدي
الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب
الغب وما ذاك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يشعر ببرده
عن الماء الفاتر ويتأذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل الماء الاول
استبرده ويألم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك
بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به و
بما قد تم في الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا
بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا قال واعترض
الامام اشارة الى دفع الشبه التي اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فمنها
ان التفرق مرادف للانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي وجوابه
ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون
عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هذا العضو فاقدا كماله اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة
فيكون موجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة
العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون معدوما ويمتنع كونه علة للوجود ولو سلم
فالمراد بالسبب ههنا المعد اي الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع
في ان يكون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان
سببا للوجع لكان للانسان دائما في الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء
والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل انما يكون بالانفصال
عن الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم او لا يحس به لا سيما وقد
صار مألوفا بذواته لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا ولو كان التفرق
حسيا لكان مألوفا غير مؤلف لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق
لو كان سببا بالذات لما تأخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بالة في غاية
الحدة قطعا في غاية السرعة لا يحس منه بالالم الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء المزاج وجوابهما
انا لا نعني بكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا
بل نعني ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التفات النفس اليه والشعور به
من غير ان يصير مستمرا مألوفا وبشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مؤلم بالذات
بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هذا العضو كماله
اللائق به وجوز ان لا يكون التفرق في الاغتذاء والتحلل قدر ما يدركه الحس او يكون مألوفا لا يؤلم
او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملائما ونافعا للبدن بسائر الصحة والقوة وبقاء

البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق
الغذائي طبيعي دائم من اجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واما
قطع العضو سريعا بالة في غاية الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم تأخر الالم وان كان بدونه
فلا اشكال الا يرى ان من انصرف فكره الى امر مهم شريف كالتأمل في مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالنرد
والشطرنج او متوسط كالاستكثار بوجع اقوى او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم ونحوه ربما لا يدرك
الم الجوع والعطش وكثيرا من المؤذيات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكانت
الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ان ذلك انما يلزم لو كان
الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج
مختلف اقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة
فقد عرفها ابن سينا في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست
كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة
ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية
وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة واولاها موضحة بالاتفاق وبهذا قيل ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة وليس
هناك شك في ذاتي الصحة ولا في عرضي على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال والملكة شك
في شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان التخالف بين الحال والملكة انما هو بعارض الرسوخ وعدمه
وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة
لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لا تخالف مع اختلاف في كونها
صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من
الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم
لان الحال والملكة انما يكون من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا
يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس
اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر في مواضع اخر من القانون ان الصحة هيئة يكون
بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب
هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى
اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وبهذا قال الامام ان الصحة في الافعال
امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز ودفع الاعتراض بان قوله تصدر عنها
الافعال مشعر بان المبدأ هي تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو
فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ ومبدأ فاعلي والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال
الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل في الصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية

والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنار بد عله لكون النار مسخنة
فالمراد الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى واضح في عبارة القانون
في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام اوضح في التعليل من الباء وهي من عن
فاندفع الاعتراض عنهما في غاية الظهور والامام انما اورده على العبارة الاولى مما ذكر في المواقف
ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا
الاعتراض يبتني على ما ينبغي واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة
تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض
بالحقيقة فهو عدم لست اعنى من حيث هو سوء مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم
ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال
وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي المبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم
الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد ولكنه
مرعدا ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فلا اشكال بحاله وقيل
المراد بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو
العرف العامي لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية
لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث
قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض في الصحة لكن قوله
هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض يضاد وجودي كالصحة والاختيار ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين
بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس
الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية
النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج عن الاعتدال
على ما صرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها
وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد
مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار
والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف
من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي
لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها هذا حاصل
تقرير الامام لا ما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوس
او الوضع او عدم فانه احتصار مخل والعذر بانهم لم يعتدوا الى المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان

المرض بحسبه

لان قولنا سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات
بل للاقسام فليفهم ويترمر الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء
التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها
وبهذا قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج
المعتدل مع انه من المحسوسات قال ثم المعتبر قد اختلفوا في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس
الخلاف في ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا يحقق
بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها
جالينوس كما للناقهين والمشايخ والاطفال ومن بعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا
بانه اهمل الشرائط التي يجب ان يراعى في حالة ما له وسط وما ليس له وسط وهي ان يعرض الموضوع واحد بعينه في زمان
واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدا بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر منه
عضو واحد او اعضاء مختلفة معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث
يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فهناك واسطة وان كان
لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب لم تثبت
احدهما دون الآخر او لا يتصف بهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع
افعال العضو سليمة لا لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شيء
من الافعال مأوفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة
بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء
في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر فيه جميع الافعال الاعضاء
فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام مشعر بانبنائه
على الاختلاف في تفسير ما حيث قال ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد
او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ما لا يكون
كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء
بحيث يكون افعالها مأوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون
انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يستحقون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك
مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو
ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن
غير استعداد قريب عن زوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين قال ومنها الفرح
قد يعرض للنفس كيفيات تابعة للانفعالات يحدث عنها لما ارتسم في بعض قواها من النافع والضار كالفرح
وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى اللذة والغم وهو ما يتبعها حركة الروح

الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو
ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذى واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يتوقع او شر ينتظر
فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته طلبا للمتوقع الى الخارج وللشر المنتظر
الى الداخل ولذلك قيل انها جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كان يتحرك
من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير ضرر فينبسط بامتداده كلها
اشارة الى ما لكل من الخواص واللوازم والانفعالات واصحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بعض الانفعالات
كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك قال القسم
الثالث الكيفيات المختصة بالكميات هي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء
للخط والتقعر والتقبب للسطح وكذا الزاوية على رأي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى لا يتصف
الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة
التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني الشكل ولئن كان
من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حد اي نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد
او حدود اي نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين
او اكثر لكن الاخر اعني الجزء الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة
بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على قول ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه
ملون ولا منافاة بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سبق الاشارة اليه وهذا ولكن لا يظهر
ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها والجواب
انهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب
منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الصوت مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك
الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا من حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة
بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي
والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها لذاتها كالاستقامة والانحناء والزوجية
والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة
وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم
الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة قال وبعضهم الجمهور على ان الشكل
من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم شيئا
ما يتوهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الدائرة بانه سطح يحيط به خط في وسطه نقطة يكون جميع

الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتفسير المثلث بانه سطح يحيط به ثلثة خطوط وهكذا وذلك
لان الشكل هنا بمعنى المشكل وان حقيقته فانما يقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الهيئات الحاصلة
للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض او الى الامور
الخارجة ليكون من قبيل الوضع على ما زعم ابن قيم ومال اليه الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم ولا
للسطح فان قيل انه جزء في مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم لو كان
المذكور في تعريفه حدا حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية
واجيب بان المراد بالجسم هنا هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود والسطح كما ان السطح معروض
الحدود والخطوط وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تحليله لشرط الاشياء كلها كما قرر
في التحصيص ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحد فيه على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح
والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود والمحيط ام السطح ام الجسم المحاط فيه تردد قال والزاوية
من الكم يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات فيفسرونها بالسطح المحيط به
خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهي الى النقطة والاحتياج
في ان هذا صادق على غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فمرادهم انها ما يلي تلك النقطة
من السطح على ما صرح به من قال انها المحدب اي موضع لا يحذاب من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان
على نقطة واجيب بانا لا نسلم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح ولو سلم
فعند يا مامر كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف
زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهي مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل
بالتضعيف اما القائمة فلالتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتاديها الى
ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلا بد في تضعيف
المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فيبطل المنفرجة بالضرورة وحدوث
الحادة في الجانب الاخر لا ينافي ذلك وايضا لا شك ان الزاوية جنس قريب للمثلثة فاذا لم يكن القائمة
من الكم لم يكن الاخريان منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالحاصلة عند
ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا للتجزي
والمساواة والمفاوتة بالذات فمبني على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيفسرون
المثلث بشكل يحيط به ثلثة اضلاع وما ذكره اقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا
هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك قال القسم
الرابع الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان ينفعل اي يقبل
لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وجه طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل
اي يقوى للمقاومة وبطوء الانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض

وينافي عن الانفعال ويسمى الشهوة فاذا جاوز ولما ذكر امرا يشمل القسمين وخصهما قلت كيفية بها يترجح
القابل في احد جانبي قبوله ويبني ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع
من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فالامر المشترك من الاقسام الثلثة هو انها استعداد جسماني لكامل
كوامر من خارج او مبدا جسماني به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح هو استدل على كون القوة
الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك
الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وبما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها
من خلقتها الطبيعية بحيث يصير عطفها وتعليتها وذلك عايد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق
قسم ثالث الثاني ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الجنس مع دخولها في الجنس
المسمى بالانفعاليات اعني النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة لزم تداخلها الجنسين ودخولها تحت قسمين متباينين
وكلا الوجهين مبني على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات والانفعالات والكيفيات النفسانية
المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة
بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الاخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها
بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما
من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكر وان اللون والاستقامة
والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات قال **الفصل الثالث في**
الاين وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والاخر
للفلاسفة وللقدماء من المتكلمين في طريقتهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى لا نطول الكتاب بذكرها بل نقتصر
على ما هنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده ولئن
انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما
ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر الامكان لتحقق الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بحيث يتخلل
الخلاء عند القائل فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة
وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اول
في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون بحسب الخارج معتبرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل
في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان
فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا
قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه
ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج
وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى ينتهي

جزء

١٠٢

القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما رواه الاستاذ ابو اسحق
وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل هي امر يتبعها ويحدث
عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق يختلف فيه قرب وبعد
متفاوتة ومجاورة قال وقيام بواحد قد يتوهم ان اجتماع الجوهرين عرض قائم بهما فيلزم قيام
العرض الواحد بمحلين ودفع ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالشخص للاجتماع القائم بالآخر
قال وفي الحصر اختلال ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بالحصول اصلا ولهذا ذهب
بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر
فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي وابو هاشم بانه سكون
لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والاشبه امر زايد على السكون غير مشروط فيه والى هذا
يؤل ما قال الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز وعلى هذا الاليق ما ذكره في
طريق الحصر بل ظاهر ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون وهو على السكون بعد الحركة
حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا فالاولى
ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان
فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز
المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث
في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى
ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ويكون هذا
الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فالزم القاضي ذلك وذهب
الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث اتحاد الحول
في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف يكون نفسه او حركة منه اجيب
بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون
فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو مماثل للكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق
واعترض الآمدي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب
التماثل لانا لا نعلم انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجا من الحيز الاول
فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول
في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر
معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزام لمن يقول بتماثل الحصولين
وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول

في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر فبطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان ارادوا ان السكون الذي
هو الحصول الثاني لا يكون جزء الحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات فضلا عن بعضها فغلط من ايهام
العكس لان معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها
وان ارادوا ان مجرد الحصول الاول في الحيز الاول يكون جزء حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه فان قيل
هذا وارد على التقديرين لانا اخذنا وهو ان نعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول في هذا
الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم يقيد بشيء اصلا
فهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح عنه قولهم مجموع سكنات
لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا يتاتى الا على تقدير
ان يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا الاستدلال وتوجيه اعتراض الآمدي
ح انه لو تم لدل على ان الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزء من الحركة كالاول قال
والمحققون يعني من طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حاله
في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول
قالوا انها حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وتسمى
بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا ومنهم من غير ان يعتبر
مسماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات
وكان الحصول في زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول
فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني
من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول
في حيز آخر على انها مجموع الحصولين قال ثم الحق يعني ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز
لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحد والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات
والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون المتشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة
الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة و
سكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي والاستاذ
قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد
امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد
فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر
بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان لضرورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين
فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماسات لها
قلنا من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم التجزي فقد كابر مقتضى العقل بل الحس

فان تاليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد
الاكوان لا يجعلون المماسة فيها بل امرا اعتباريا قال المبحث الثاني ذهب الاكثرون اختلفوا
في كل منهما انها حركة وسكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك والثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بحركة
ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح
والحق ان الاول حركة والثاني سكون لشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة
ما في الاجزاء لزم الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة
وهي في الحيز فيكون الباطنة ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخر وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة
الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به على ان تحرك البعض عليه اخذا من يمينه الى
يساره والبعض بالعكس والكل ضعيف احتج المخالف في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي
هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي الثاني
بانه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت
عليه محاذياته وهو من شأن الحركة او من لوازمها واجيب بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم
فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة اذا كان بزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما
يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحرك بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى
الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام حالة خاصة من البعد او الاجزاء
المحيطة وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور الذي لا يفارقه المستقر بتحرك الاجرام المحيطة وتبدل
المحاذيات لذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا
التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحرك نفسه ام يحصل
بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته فيمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع
كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة على ما يشير اليه كلام الاستاذ ابو اسحق وان شدد
غيره النكير عليه حقا فان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة ممتنع ان يكون
الى جهتين وما ذكر في المواقف من ان هذا النزاع في التسمية على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره
في بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على ان يجعل اسما لذلك والا لما كان يجعله من المسائل
العلمية ولم يستدل عليه بالادلة العقلية بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة وما يرادفه
من جميع اللغات بازائها واثباتها بعد تصورها لا بالحقيقة حتى يحكم بان هذا في حيز وذاك في آخر

واثباتها ثم

وان هذا متحرك وذاك ساكن قال الطريق الثاني للفلاسفة والمبحث الاول منه في التدريج
والدفع الثاني فيما به ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا
يسيرا او لا دفعة وبنى ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى التصور الزماني
المتقدم الى تصور الحركة وذهب بعضهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة

ان يكون في ان وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فنفسرها بانها كمال اول
لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن
الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقوله كمال اول عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو
ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكان امكان الحصول في ذلك المكان واما امكان التوجه اليه
وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق
سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب
ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شيء بالقوة اذ
لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة مقتضية متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المتادى اليه
حاصلا بالفعل فتكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التادي الى المقصود والذي
هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالا اول لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل
ولا من جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او كونه ذلك بل من الجهة التي هو بها
كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة
النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو
بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء في ان ما ذكر في
هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا
يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة بل المقصود تنبيه عليها اما اعادها او تحصيل صورتها
عند العقل بل هو تخليص وتعيين لمعنى المسمى بالحركة اعمه او غير اعمه ولا يضره كون تصوره اخفى من تصور
ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار
دون الفعل الحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض في الجسم المتحرك على الاستدارة فالحركة اليها من حيث
طلبها لها توجه فيكون كمالا اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا قال وحاصل
هذا المعنى يشير الى ما ذكره بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما
كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون قبله اي قبل توسطه للمتحرك ما دام متحركا ولا بعده
وهي حالة مستمرة غير مستقرة اي توجد للمتحرك ما دام متحركا لا يجتمع متقدم مع متاخره وبها يحصل الجسم في حيز
بعدما كان في حيز آخر وحقيقته كون في الوسط ينقسم الى الاكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد
متصل على قياس المسافة والزمان فما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى
وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان
لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل لا وجود لها
الا ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان
الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال

وح يتغير الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد وفي الماضي كالقول عن وجود بالمفرد بما يشهد به الحس قال قيل
الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الآتي او على الحاضر والكل باطل اما الماضي
والآتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزى لانطباق الحركة على المسافة وان كان
منقسما عاد الكلام اجيب بانا لا نم انه لا وجود للماضي والآتي غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم
العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود قال
المبحث الثاني الحركة تفتقر الى ستة امور الاول ما منه الحركة وهو المبدا والثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى الثالث
ما فيه الحركة وهو المقولة اي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع
الى صنف آخر الرابع ما به الحركة اي سببها الفاعل وهو المحرك والخامس ما له الحركة اي سببها القابل وهو المتحرك
السادس الزمان الذي تقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك
بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدا والمنتهى فلكل
منهما ذات وعارض اعني وصف كونه مبدا ومنتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو قياس
تضايف لان المبدا مبدا لذي المبدا وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فتضاد لعدم
اذ لا خفاء في تقابلهما وليس من قبيل التضايف اذ ليس تعقل كون الشيء مبدا بعقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدما للآخر فلم يبق
الا التضاد فالمعروضان متضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة
اذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهي مبدا ومنتهى باعتبارين وكذا اثنين او متغايرين متضادين
بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار
عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثاني
غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى قال
واما المقولة اي ما ينسب اليه الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي يتغير الموضوع بالتدريج
من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر واقتصر كلام على التغير من صنف من المقولة
الى صنف آخر اي سواء كان من نوع او من نوع والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي وان كان في كلام
ابن سينا ما يوهم انه منفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي حققها هو ان للفلك حركة لا تخرج بها عن مكانه
واما تبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه الى محويه فقط كما في الفلك الاعظم او الى حاويه ومحويه
كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع
الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع
الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة
على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من
الحاوي ولا حاوي له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك وبالمشاهدة من حركة الكرة على نفسها
ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلا نم ان للفلك

او الكرة حركة وتبدل وضع فلك هو ضروري فانه لا معنى لوضع الكل الا نسبة اجزائه بعضها الى البعض
والى الامور الخارجة ولا معنى لحركته في الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن يؤول الحاصل الى ان الحركة
الاينية للاجزاء الفرضية حركة وضعية بالاضافة الى الكل قال الثالثة الكم الحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما
النمو والذبول وما يشبههما التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يقع بكيفية من
النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو
او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول
كما في المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويمكنون في امكان التخلخل
والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب
ما يتفق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنوا
ذلك على الهيولى لانها عندهم محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يستصحب شيئا من ذلك
بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه
وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم
عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى
ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر فلا يمتنع
ان ينتقل الجزء الى مقدار الكل بالتخلخل وعكسه بالتكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا فيمتنع كونه
جزءا ويمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واندفع الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر
وبالعكس بجوابه بعد تسليم استحالته وذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة متناهيا فجاز ان يكون للقسر حد معين
لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان
امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال
الجزء الى مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد
اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا مصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم
التداخل اعني انتقال جزء واحد بحيزين وهو ضروري الاستحالة قال وقد يقال يعني قد يراد بالتخلخل الانتفاش
اي تباعد اجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج
ما بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة للاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا
الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا او في الوضع
بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالفلك بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور
الخارجة فان قيل فعلى الاول لا تنحصر الحركة في الكم في الاعتبارات الاربعة قلت لا كلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال
من النقصان الى الزيادة بورود المادة هو ليس على اطلاقه والى هذا اشير بقولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود
المادة لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا بحسبها

١٠٦

بانضياف مادة الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين
ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن لا في جميع
الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت الزيادة
منافذ في الاصل ودخلت فيها واشبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة
في نوعه فذلك هو النمو وضده والسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يقو الغذاء
على تفريق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها بل انضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان
الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء
الاصلية قال الرابعة يعني من المقولات التي تقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال
العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم فمنهم من
زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج
اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بدلائل وامارات
ربما يلحق الحكم بالضروريات على ما فصل في المطولات ادناها ان حجرا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان
ذلك بظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشعلها ويحس بها او الواردة لكانت بقدر
الوارد وان حرارة الماء الشديد التسخين لو كانت بانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك
النارية صاعدة بطبعها او انطفت ببرد الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك ستعرف في بحث الكون
والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء ثم يتصعد بطريق البخار قال والحق قد سبق
اشارة الى ان الحركة الوضعية راجعة الى الحركة الاينية فههنا مذهب الحركة في الكم والكيف مع النسبة على
توهمها وذلك انا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد او انقص ومن كيفية الى كيفية
اخرى تضاد الاولى او يماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فنتوهم ان ذلك حركة
اذ لا نعقل من الحركة الا الاعتبار على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة
لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان ما بين المبدأ
والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى الاخر دفعة كما في صيرورة الارض
ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى الهواء او النار لظهور تفاصيل
المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات
او جواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فقط جزءا لا حركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان
اختلافها بالنوع او بالعدد لا يتم ان يكون غير متناهية وهو ضرورة كونها محصورة بين حاصرين ولا يتم ان يكون
متناهية وتستلزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متعاقبة ينتقل الكلام الى كل واحد منها
وهلم جرا فيكون ما فرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام بط لاستلزامه وجود الجزء الذي
لا يتجزى ويكون البطؤ للتخلل اما الاول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء

ان المتحرك مثله وان لم يلزم تساويهما وان اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون ما
فيما بين اجزاء الحركة سكنات وسيجي بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسطا الذي
بين المبدا والمنتهى اعني الامتداد او المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل
يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة عما لا يقبل
الانقسام قلنا هذا غير مفيد لان التقدير ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب
المسافة الحركة عما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شان
الكم المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كما في الحركة في الماء او لاجسام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء
لا على كم منفصل متناهي الاحاد سواء كان معروضه جوهرا او كما متصلا او كيفا او غير ذلك وبهذا يندفع ما يتوهم
من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا الى نهاية فني الكم القابل لذلك بحسب ذاته
اولى قال ولا يثبت الحركة في باقي المقولات يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجوهر والمتى والاضافة والملك
وان يفعل وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة
الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل
الاشتداد فاما ان يبقى في وسط الاشتداد وهذا منقوض بالحركة في الكيف وقد يتمسك بان الحركة لا بد لها من ان يكون
موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما يجي من امتناع وجودها بدون الصورة وتحقيقه ان الحركة في الصور انما يكون
بتعاقب الصور على المادة بحيث لا يبقى صورة زمانا ما وعدم الصورة يوجب عدم المادة لكونها متقومة بالمادة
بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه انه بحيث من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما لا بصورة
المعينة انما يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى وان ما قيل ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها
لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن وتغيراتها بكيفياتها واينها واوضاعها يقع
في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار يتبدل
نوعيته اذا قيس ما يوجد منه في آن الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في الآنين المحيطين به ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما
ومعنى الضعف هو ذلك بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية والماخذ في الشدة والضعف
هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دونه فكل واحد من تلك الصور
وان الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله هي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع
تبدلها على شي واحد متقوم يكون هو هو في الحالين يجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق ويرد عليه ما سبق
مع انا لا نم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة تستحفظ بالمادة
الوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية وان المتى فقد ذكر في النجاة انه لا بد للحركة من متى فلو وقعت حركة في المتى
لكان للمتى متى وهو باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون فيه
ثم قال ويشبه ان يكون حاله كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال لاول في كم او كيف ويكون الزمان

لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع
قابلا للاشتداد والتنقص وكذا الاضافة اذ لو تغير غير متغير عنه بغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام
هذا هو الحق لان نسبته الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لموضوعها والاستواء وكذا الملك
لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم قال وان ان يفعل وان ينفعل فانه بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه
لان ان يفعل فلان الشي اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعني
البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل ما وجد التسخن بعد وقوف البرودة فبينهما زمان سكون
لا محالة فليس هناك انتقال في التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان الشي قد ينسلخ عن تصادفه بالفعل
يسيرا يسيرا الا من جهة نقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة همة فذلك عائد الى تطور القوة
او انفساخ العزيمة او كلال الاله بكونه يسيرا يسيرا وبتبعه ذلك يحصل التبدل في الفاعل عما لو توهم من التغير التدريجي
في ان يفعل نفسه انما هو فيما هو الفعل كما اذا توهم في ان ينفعل بناء على جهة فيما هو الانتقال كالقابل وهذا
ما قال في المواقف الحق انهما تبع الحركة التي في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الاله وان في الفاعل واني في القابل
بلفظ احادون او فيهما على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية
كاف في الجميع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة الى ما ذكروا من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال
الاضافة مجرد كونها نسبة ولا اسعف بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لموضوعها في الاحكام ولهذا قال
ابن سينا بعد اثبات التضاد في الاين والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل ان التضاد لا يعرض للاضافة
لان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا
بتلك المعروضية وان كون الاضداد الابوة كالحار للبارد فلان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة
لموضوعها وجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه قال وان المتحرك يعني عن
الشرح قال وان المحرك يريد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة وان مطلق الحركة فينقسم الى اربعة
عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية لا تخلو عن الاقسام ولهذا قيل الحركة ان كانت متحركة
جسم اخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه بنفسه فان كان
من شانه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزا منه او متعلقا
به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيعم كلها فيستند الى الله تعالى
ابتداء هل يتاتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتاتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة
بخلق الحركة معه كالنفوس عند وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا قال فحركة النفس ارادية فقد يشكل
الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من الاقسام الثلثة لاسيما النبض فقد كثر اختلاف الناس في انها طبيعية
او ارادية وعلى التقديرين فانية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات
سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول ان حركة النفس فارادية باعتبار وطبيعية
باعتبار على ما قال بعض المتاخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة من جهة وقوع كل نفس في زمان بحيث

المتنفس من ان يقدم على ذلك الزمان وان لم تحركه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاصلاح الضروري اليها هو طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق التنفس وارادي من حيث امكان التنفس الحركة عن اوقات بعينها الحاجة وتكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة التنفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بارادته او لا يتذكر شعوره ولذلك قد يحرك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية وطبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست تحت القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية ومثل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة او هابطة على ما هو حواله قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعية النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها للروح احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهو الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه ولا احتياج الى هذين الا مرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الامور المتضادة عن القوة الواحدة **قال** ومنهم يعني ضرب بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عارضية والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة للارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان لم تكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالمشي ولا وهي التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك بجزء من المتحرك او محلا له بالطبع فعرضية والا فقسرية ثم العلامة يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد يعني كونها الى الخير الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وسبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة الملائمة ويقف بطبعه عند الوصول اليه ثم لا خفاء في ان الاحوال الملائمة لطبائع الاجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبائع مثل الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان يكون فوقها وتحت الاخرين وعلى هذا القياس فمن ههنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولا خفاء في ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها حتى اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في العلم بالارادة كان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها

فلا تختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معنا ما اللغوي الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء في حيزه مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية لجسم واحد ان تختلف جهتها فتارة تكون الى فوق وتارة الى تحت **قال المبحث الرابع** اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا تختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع الموضوعات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا والزمان لازمه فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتهما بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا كما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة وكما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدا والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من اتحاد ما فيه وما منه وما اليه لا انه لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصلح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه تختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما تختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود او كان الاصل كالتسخن والتبرد فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما فيه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامه وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة قلنا هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة واما تجوز

ان يتصل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيف الى كيف
بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتحلل والتبيض والتسود في زمان واحد ولا وضع
المتحرك فلا يصح بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل اصلا قد يقع موثرات متعددة كحركة الجسم في
المسافة بمقاطع الحول وحركة المار الى الحرارة بمقاطع المرتين ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان
ما يتوكل ايا ما كبعض في امر لعرض لبعض من الحركة وهذا التقطيع التجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد
الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فلانه لا يبطل وحدتها الاتصالية
كما يتوهم لحركة الفلك مع اتصالها انقساما بحسب الشروق والغروب والمسامتات فان قيل المراد بالحركة بمعنى
القطع اعنى الامتداد الموهومة فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة
فهو امر كلي والواقع بهذا المتحرك جزئي مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص اقعد لمحركين قلنا
الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فابعاضها المتوهمة
موجودة في الخارج لكن على التجدد والتقضي كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع قد يتحد
بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر لكن ميل الامام الرازي الى الثاني
وقد صرح القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر موجود في كل آن مستمر باستمرار الزمان وبعين واحدا
بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها
يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد عليها
ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول
في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول
في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها
عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالشخص ولو امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك
لان المعتبر في الكثرة امكان فرض الجزئية لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل
المعتبر وانت خبير بما في كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية
دون النوعية حتى احتيج الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه ايضا قلنا لان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه
الامور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص يستلزم وحدة ما منه
وما اليه ووحدته بالنوع لا يستلزم وحدتهما بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض
وكذا ذلك في ما نحن فيه سواء تنوع الحركة وما فيه وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان المقادير
العارضة لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك واما في
الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف
ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة من نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين لاختلاف ما فيه دون ما منه وما اليه
والحركة على الاستقامة يمنة ويسرة فوقا وتحتا او اكثر مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلثة فلم يعتبروا في هذا

الاتفاق والاختلاف بحال طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الاين انفسها وظاهر ان كون الاين
الذي للحجر في اسفل الهواء مخالفا بالنوع للاين الذي في اعلاه وكون الاين التي في الاوساط متفقة بالنوع
تحكم اذ لا تفاوت الا بالقرب من المركز من المحيط وهو امر عارض ولو افضى تنوع المعروض والعارض وجعل نوعا
فمثلا بات في الاوساط غايته انه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الاين التي تترتب
على استقامة المسافة وانحنائها والتي تترتب على الاستقامة يمنة ويسرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها
مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر
عندهم ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك
ولهذا توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لا يعرض له
التكثر والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا
بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد
عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدا الى منتهى مع الرجوع منه الى ذلك المبدا الا ان يقال لما كان مبدا الصعود
والهبوط ومنتهاهما في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر
الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعد هابطا او بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة قال
واتى ان وحدتها الجنسية ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما يكون بوحدة ما فيه جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة
في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد
وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم يتناول عليها
ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات
وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل كعرض
مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي والحق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون لمطلق عرضيا للاقسام
لا ذاتيا والاول باطل لشمول اثر في الوجود كيف والتغير التدريجي هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل والثاني اعني التشكيك قد ذهب اليه الاكثرون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود
الشيء لشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى ممنوع لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم
الوجود لا ما صدق هو عليه من الافراد ومنع الصغرى لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى واقدم او اشد
في كونها حركة بل لو امكن ففي الاتصاف بالوجود كالعدد يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في
العددية فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير التواطؤ لا تثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا
كالماشي قلت هذا مع انه بعيد عن مقتضى البعد فلانه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلا الا التغير على التدريج
من كيفية الى اخرى عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت
عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت
المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنسا عاليا اذ لا يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا

عالية وبحاب بالمنع لجواز ان يكون من مقوله ان ينفعل على ما سبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالمعنى
الذي ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي
الوضع من الوضع فانه يمنع ح كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم
لو اريد ان الوحدة الجنسية لا يصدق عليه اذ بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة
لكان وجها ولا منافية كون مطلق الحركة جنسا قال ولا تضادها لاجل ما في ان اختلاف احوال الحركة
انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون
واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية
نموه الى ذبوله وبالعكس او من سمانة الى سكامه وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين
كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعة المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك
كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهيته
فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا لتضاد ما فيه لان الصعود
والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد
الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية
النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن كاستصحاب الى كاسكاس وبالعكس وما يقال
انه لا تضاد في الحركة الوضعية مختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب
ما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس
وكذا المنتهى قال فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد
عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب
تضاد المعروض والحق اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق ضد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به
فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين ضد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة
امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف
وبهذا يخالف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا لطريق الصعود والهبوط
فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية او المحسن وان كانت احديهما فوق والاخرى تحت فانهما
ليستا على غاية الخلاف لان بين كل تقطيعين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء واشد مخالفة ولا يجوز
ان يعتبر مطلق الانحناء لانه لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد ما فوقه اشد مخالفة
وههنا مواضع بحث الاول ان القوس التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف لا لحركة عليها ينبغي
ان يكون ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين
ايضا قد لا يكون على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود

الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث
ان ظاهر كلامهم هو ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهاهما جميعا فالصعود والهبوط
من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط
منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق
الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام
وهو انهما ليستا على غاية التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء عن المركز
وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الا فيه الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه من معاني التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد
واحدا وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو
والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه
بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام لما اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية
والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم تعرض للنقطتين
كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضادهما اطلاق تضاد الحركات فان قيل يوجب
تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهاهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام ان المبدأ والمنتهى
لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى الصاعدة وكذا
منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى الهابطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع
الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول
الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق البداية والنهاية
بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما يفعل مثل ما يفعل
الاخرى لكن في النصفين على التبادل مثلا المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون ما فيه الاسد والسنبلة
والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي يكون ما فيه الجوزاء والثور
والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل منهما ما فعله الاخر لكن في النصف الاخر قلنا لو ثبت
الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف لزم التضاد وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية
كحركة الرحى وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة النمل على الرحى قال
ولا انقسامها لانحصار في تطابق الحركة والزمان وما يتبعه الغير من المقادير والكيفيات والاوضاع وكذا وضع
فهذه انقسام احد الامور الثلثة يقسم الاخر ان جزؤه واما المبدأ والمنتهى ظاهر وفي المتحرك تفصيل وهو انه
قد ينقسم وقد لا ينقسم وينقسر بالانقسام قد تعرض البعض منه على التحرك وقد لا تعرض ويندر العرض
هل يكون بعض لا اثر انه البعض وبالجملة فالكلام فيه طويل ولا المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل

موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهر الكنه خفي من جهة الخفاء في الاجزاء العايد
للانقسام من الحركة مثل هو حال في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم وقد احقق ذلك في الحركة الاينية
عند حفار فان اجزاء المتحرك لا تفارق امكنتها بالكلية بل تشبه ان يكون الاجزاء الباطنة لا تفارق امكنتها
اصلا نعم لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه بالانقسام في العرض لكن التغير التدريجي
المتعلق بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة ولا نح للانقسام
الكمي الذي هو بحسب امتدادها الوهمي الى ماله من الاجزاء الفرضية بحيث يحمل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك
فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان قال المبحث الخامس لا بد للحركة من زمان ومن امتداد له
في المقولة التي تقع فيها من الكيف او المتى او الوضع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لمتى كالاين
وبما اعني الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد تقطع تلك المسافة في زمان
اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان صفة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك بصفة في الحركة تشتد فتقطع
المسافة الاطول وتسمى سرعة وتضعف فتقطع المسافة الاقصر وتسمى بطوءا ولا يقدر على التعبير عنهما الا بما يلزمهما من
قطع المسافة الاطول في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصر في زمان مساو
او المسافة المساوية في زمان اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما تقطع مسافة
في زمان اكثر او تقطع في زمانها مسافة اقل وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك قال وسبب البطوء يعني
ان المعاوقة التي تكون من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق لا الارضية
كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التي تكون من
الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة
السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوء ما تعيين للارادة كما في رمي الحجر وتحريك المدرج ولا خفاء
في شيوع هذه الامور في الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو علة القريبة
للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر حينئذ تخلل السكنات التي لا يخ الحركة عن شوبها
ويختلف بالسرعة والبطوء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان البطوء
لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة
التي في المسافة الاقصر يكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه
قد لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول او بالعكس على ما هو معنى التلازم
لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صورة كثيرة كحركة الشمس مع ما يحصل من حركة
ظلال الاشخاص وانما قلت يتحصل لان الظل عرض لا حركة له بل تمايطرأ عليه الضوء الاول عن الضوء الحاصل
من مقابلة جرم الشمس فيرى كأنه يتحرك الى الانتقاص وبزوال الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كأنه
متحرك الى الازدياد وكحركتي طرفي الرحى اعني الدائرة العظمى والصغرى وكحركتي الشعب الخارج والمتوسطة
من الفرجار ذي الشعب الثلث عند رسمها الدائرتين العظمى والصغرى واجيب بانا لا نم تلازم الحركتين

يعني امتناع الانفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم الثاني ان في الحركة البطيئة على الحركة موجودة [illegible]
والموانع مرتفعة والا لم تنقطع الحركة فلو وقع في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة
وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة
في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد
الغير الثالث انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات بناء على بعض
عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطاير ومرور السهم وغير ذلك الا مشوبة بسكنات هي اضعاف
الاحيان واللازم ظاهر الانتفاء وجه اللزوم ان تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته الا بعض وجه الارض
وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة مما ليس له قدر محسوس وبالجملة
في غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطوء فيلزم ان يتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة
الفلك الاعظم على حركاته وتكون الحركات مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام
او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الاف ما يرى متحركا
لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا ويفرق
الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات واختلاطها بها ليس بحيث يفرق الحس
بين اجزائها بل صار المجموع كشيء واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا ويظهر
السكنات ويغلبها وان كانت السكنات في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا ولا يخفى على المنصف
قوة الادلة وضعف الاجوبة قال ثم كل من السرعة والبطوء قابل للشدة والضعف لا خفاء
في ذلك لكن هل ينتهيان الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة
ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع منه فتوقف ولكن
ما صولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احد المقولات الاربع وكل منهما
ينقسم لا الى نهاية وكل حركة يفرض فهي بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة
الى ما تقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لو لم ينتهيا
الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد
وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا
للقسمة بحسب الفرض وحينئذ يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة
وهو ايضا ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطوء
سريعة بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع
اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخلو عن البطوء ولا نم كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة
الى ما هو في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان قال المبحث
السادس ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت

الثانية رجوعا الى صوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما يكون
على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي انه لا انفصال لذوات الزوايا
والانعطاف ليست على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا انفصال للحركات الا في التي تفعل نقطا من خط زوايا
الرجوع ولا التي تفعل نقطا من خط زوايا الانعطاف والتعميم في احتجاج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية
آن اذ لو كان زمانا ففي نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه
او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداؤه الذي قد يعبر عنه باللاوصول
واللامماسة والمباينة والمفارقة فلا بد مما قبل بين كل من ذلك حركة وهي زمانية او آنية ثم الآنان متغايران
ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات فيكون الامتداد او الزمان الذي هو مقدار الحركة متتاليا
من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى واذا كان بينهما
زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة مغايرة الآنين ظاهرا اشار على جواز ان يقع الوصول
واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو مشترك بين زمانيهما كالنقطة
الواحدة تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء
لان معناه ان يصدق على الشيء انه واصل وليس بواصل لا ان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي
لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسكون الذي هو لا حركة وقرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما
تصدر عن علة موجودة يسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك من حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى
الحد وان لم يسم باعتبار الايصال ميلا فيكون موجودة في آن الوصول وليس الميل من الامور التي لا توجد الا في
الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد حدوث ميل آخر ضرورة امتناع
اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة تتالي الآنات يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم
الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول
لا معه ليلزم بقاؤه معه الى الآن عندكم طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع
الزمان واما هو موهوم محض بما يعرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول والرجوع وان اريد
به زمان ما لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نم تغايرا في المتلبس لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب حاله من الانقسام الوهمي
ولو سلم فلا نم الحاجة له تتالي الآنات بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا
ولا خفاء في ضعف المنع الاول وفي انهم يعنون بالآن ما لا ينقسم اصلا حيث يعللون استحالة تتالي الآنات
باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعني الطرف
الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويكون على كثير من الاشياء بانها انه لا زمانية فان قيل تتالي
تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين استلزمه قلنا لانه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي
هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متتاليا من الآنات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق طرف للزمان
هو عرض قائم به غير حال فيه حلول التزمان وبهذا كان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متتاليا من

من النقاط يستلزمه وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي الآنات وتخلل السكنات
في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام مضرسة او كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة على التوالي
كما اذا درنا كرة على سطح مستو او ركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فان الوصول الى كل نقطة
مغاير لآن اللاوصول عنه فيجاب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام بلغه
محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا انعطف الحركة فحصلت لها نهاية فانه لا بد من ذلك في المسافة
ايضا لانطباقها عليه وفيه نظر لا يخفى قال وزعم الجبائي يعني انه يجب السكون بين الحركة الصاعدة
والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ترك اعتماده المختلف اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم
اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا ولا يعقل
من الغالبة الى المغلوبية الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك لكان قسرا او طبعا وكل منهما
يرجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم التعادل فلكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع
يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى وان سمي عدم الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى ينقطع
وينعدم فيحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قال احتج المانع اي القائل بعدم
لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء الصاعد الى القسرية الى ان سكون لزم
بقاؤه من غير سقوط لانه لا سبب لضعف القاسرة الا مصادمة المخروق وهي منتفية عند السكون
واجيب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون حركة
الحجر الهابطة عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا من انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة
القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك فيجر المنع الثاني انه لو لزم لكان السكون طبعيا وهو ظاهر
البطلان ولا قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى السكون
الى ان تغلب الطبيعة وحكي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة تسكنه للجسم في بعض الاحياز والى احد هذين
المعنيين ينظر ما قال الامام ان هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم
الثالث انه لو لزم لضرورة تعادل القوتين او استحالة تتالي الآنين امتنع كونه في زمان ما لان كل
زمان يفرض فاقل منه كاف في دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام بمجرد
الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط
لملاقاته الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردلة يرجع بمصادمة الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاة
الجبل فان قيل قد نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما
في حركة اليد الى فوق فانا نعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل ليس ببعيد
لا مستحيل قال **المبحث السابع** اقول قد يكون للجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك
في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبداء بقدر الحركتين او الى جهتين متقابلتين
كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى ترى الشخص ساكنا في المبداء

وان كان في ما لحركة السفينة فنرى بطيا او لحركة الشخص فنرى راجعا وعلى هذا يعني سرعة الكواكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه او الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا في سفينة تجري شرقا فيتحرك الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا في سفينة تندفع شمالا في ماء يجري غربا وبحركة الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما تقتضيه الحركات قال

المبحث الثامن اقول السكون تقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع الا في الاين فبمعنى حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في البواقي فبمعنى حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويعتد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض المفارقة والاجسام في آن ابتداء الحركة وانتهائها تقابل في كل آن وكذا الاجسام التي تمتنع خروجها عن احيازها كالكليات الافلاك والعناصر قال لا امام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي لا يمسها ما يحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر قال

ثم انه تقابل الحركة لا خلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل لها السكون في المبدا والمنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة عنه او اليه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد التقابل عليه نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرا على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرا عليه الحركة فهو السكون في المبدا وكذا في جانب الحركة فان ما يطرا على السكون هو الحركة منه وما يطرا على السكون هو الحركة اليه وما قال لان السكون في المنتهى كمال وكمال الشيء لا يقابله ولان الحركة تتادى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتادى الى مقابله فمردود بمنع صغرى الاول وكبرى الثاني فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة تنتهي الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم انه حركة اسعت الى المكان المتحرك في مكان ساكنا من حيث عدم حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة الذي تاتي عنه الحركة والحركة في المكان بعينه مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب اي لا يتحرك في شيء من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما ويضاد السكون لتضادهما فيه اذ لا عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر ولا تعلق للسكون كامنه وما اليه قال ويكون اي السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء واراديا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي طبعه لم يكن له بد من موضع معين لا يطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركيب واما نعرض التركيب للحركة كما مر في البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علله والمحقق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ارادته

الحركة فان كلا من الخفة والامتداد والثقل انما يعتبر تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انها ليست من التركيب في شيء وانما هو استناد قال الفصل السادس الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وما وقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا خلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه يثبت له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف المشهوري لان الاطلاع في بادي النظر على المركبات اسهل وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري بما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير واراد وا بالغير امرا آخر يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لا يتم الا بتعقله حتى لا يعقل المضاف الا بعد تعقل الآخر فيخرج ما يكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وما ذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير يعني ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا قال وهذا اي ما ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب ولا بد اذا لم يعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب اب الانسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال الانسان ابن اب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر في اوصاف الطرفين فما كان بحيث اذا وضعته ورفعت غيره ثبت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم يبق الاضافة فهو الذي اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الذات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقي لم يتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اليه على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الافتقار انما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر قال والنسبتان يعني ان النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد يكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد يكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزايد والناقص والمعتبر عن المضافين قد لا يفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر وذلك حيث يعني تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية

الى الجال او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية وقد لا تتغير اصلا كما في المتيامن والمتياسر فان الاضافة
بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما قال ابن سينا ويكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة
والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما
يعلم واما في القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع
والمنقطع وما اشبه ذلك والذي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم
يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا لا انضباط بتقسيم وكذلك منع عبارته وقد نقلها
في المواقف بهذا لكن الاضافة ينحصر في اقسام كما في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقاطع
والكسر وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة قال وتعرض اي الاضافة لكل موجود
فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة
كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا قال ويحصلها
يكون بالاضافة الى المعروض يريد ان الاضافة ليس لها وجود منفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء ويخصصها
بتخصيص هذا الملحوق وهذا معنى تنويع الاضافة وتحصيلها فان المشابهة مثلا موافقة في الكيف وهي نوع من المضاف
الحقيقي واما المجموع المركب من الملحوق والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شيء ذو اضافة لا اضافة ولهذا
اتفقوا على ان المقولة هي الامر الذي يعرض له النسبة واللحوق اعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا لا
المجموع المركب والا لما انحصرت المقولات لان كل مستحق من العرض مقولة قال ويتكافؤ الطرفان يعني
ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا
الضعف العددي على الاطلاق بازاء النصف العددي على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كالاربعة
مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن
او بحسب الخارج كانت في الطرف الاخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر متضايفان مع انهما لا يوجدان معا
قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي المتقدم والمتأخر وهما معا في الذهن وانما الافتراق
بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر
من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الاخر كالعلة مع معلولها الخاص قال هذا يعني ان ما ذكر
وان كان مشعرا بان الاضافة قد توجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة
في الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة
بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فيتسلسل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انها لو كانت
موجودة اي متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
لزم الدور ولا حاجة الى ما قال انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة
عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف
وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها

بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع
الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلثة بان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير
ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون المتحصل هذا الا وجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع
الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكلي لا السلب الكلي الذي هو سلب الكل لا يقال
الاضافة طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود
بعض الانواع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد
وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينا لا اعتباريا عقليا والجواب
ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى قال
ثم المشهور يعني عن الشيخ ومبناه على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة
لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام لئلا يلزم الاستقلال وما ذكر ابن سينا من ان التضاد لا يعرض للاضافات
اراد بطريق الاستقلال بدليل انه قال كما ان الحار ضد للبارد فكذا الاحر للابرد اذ لو لم يكن الاضافة تابعة لمعروضيها
في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بان تقابل التضاد غير تقابل التضايف فيجب ان يوجد في المتضادين
شيء ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف
يدل على ان المتضايفين لا يتضادان لا بتبعية ولا باستقلال لا وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر والابرد من الضد
اذ لا يعقل كل منها الا بالقياس الى الاخر لا يقال الشيء الذي لا يتضايف فيه هو موضوع الاحر والابرد
اعني الجسمين لانا نقول التضاد والتضايف انما يعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية
والابردية فيكون هي موضوع وصف التضاد والتضايف لا موضوعاتها من النار والماء وغير ذلك
ما يمكن تعقل كل منهما دون الاخر ولو في التضايف قال وما ذكر اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم
ان الاضافات في نوعيتها تتبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يخفى
ما فيه من اخذ المعروض في موافقة الانسانين في البياض تارة الانسان وتارة البياض قال ومنها المتى
كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قد يكون بوقوع
الشيء فيه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الان فان كثيرا ما يسأل عنه بمتى وقد يقع في الان كالوصول
الى منتصف المسافة مثلا والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون للشيء هوية اتصالية منطبقة على الزمان ولا يمكن
الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يشبهها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك
الزمان ان الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الانات ويقسم الى ما يكون حاصلا
في الان الذي هو طرف حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصلا في ذلك كالتوسط اعني كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها
قال وهذا التصريح يريد ان ما ذكروا من وقوع بعض الاشياء في الان الذي هو طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط
يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشيء فيما لا وجود له لكن لا خفاء في انه لا تحقق لطرف الشيء في الخارج الا بعد انقطاع
وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وايضا لو وجد الان ولا شك انه غير منقسم للاعصار دون البقاء

وحدوث عدمه لا يكون الا في آن يلزم تتالي الآنين وجوابه بان عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود
لكن لا على التدريج ليصير كالآن نهاية تتالي بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه على ما قرر
لا يدفع الاشكال لان الكلام في حدوث العدم وهو آن وكون هذا الآن مغايرا لآن الوجود ضروري قال
ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه
ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في
زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر قال ومنها الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها
الى البعض بحيث تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك
الجسم خارج عنه او داخل فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه ونسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط
والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون
بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه ويجري فيه التضاد فان القيام والانتكاس
وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الاشتداد والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب
والركوع قال ومنها له ويسمى الملك والجدة وهو النسبة الحاصلة للجسم الى ما هو حاصر له او لبعضه فينتقل
بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بحسب
الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد
وقال ابن سينا انا لا اعرف هذه المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم او له كيف او له مضاف كقولنا له اين
او له جوهر حاصر لكله كما في له ثوب او لبعضه كما في له خاتم او محصور فيه كما في قولنا للدن شراب يقع عليها اللفظ
له لا بالتواطؤ لكن بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقولة له تدل على نسبة الجسم الى الشامل اياه
ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن لهذا المعنى كثير قدر في عدها المقولات وان كان التشكيك
يزول قال ومنها ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن
وان ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن فان الحال الحاصل بالكمال عند
الاستقرار اي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء وكالاحتراق الحاصل للثوب والقعود
او القيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى انفعالا او انفعاليا من الكم او الكيف او الوضع
او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة النار يسمى احراقا ويجري في كل من المقولتين
التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر
الحار وليس تسويد الذي هو الحركة الى السواد هو ما هو اقرب الى السواد والذي هو الغاية في ذلك هو اسرع
وصولا اليه من تسويد آخر وذهب الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن ولو وجدتا
في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية
وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم

لو كان كل تأثير وجوديا حتى كالداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول شيء
الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار
فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل حتى فسر الفارابي ان يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير
والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك وانواع هذا الجنس هي انواع الحركة ففي الجوهر التكون
والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل هو حصول الجوهر من
تغير الشيء وتغيره من امر الى امر ما دام سالكا بين الامرين على الاتصال فالتكون كما يصير النبت قليلا قليلا
ويتشايش جزءا جزءا على الاتصال الى ان يحصل النبت وعلى هذا قياس البواقي وان يفعل هو ان يفعل الفاعل
بالاتصال على النسبة التي له الى اجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء جزء من الحرارة
التي تحدث فيما يسخن ينتقل من نسبته الى جزء من الحرارة الى نسبته الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع
ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تغيير وتحريك كالتكوين للتكون والافساد للفساد وكذا الانواع كالبناء
للانبناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان يتهدم مضاد لان ينبني وان يتسخن لان يتبرد وكذا
ان يهدم مضاد لان يبني وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا انما اوثر لفظا ان يفعل
وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية
من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك

المقصد الرابع في الجواهر

قد سبق تعريف

الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة للتقسيم وما يتعلق بذلك ومقالتين
لمباحث الاجسام ومباحث المجردات التقسيم على رأي المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات
فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد وعلى رأي المشائين من الحكماء انه عقل او نفس او جسم
او هيولى او صورة ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على ما يرون من نفي الجوهر الفرد وتحقق العقل والنفس وتحقق
جوهرين حال ومحل بهما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والا فعليها اشكالات لا تخفى الطريق الاول ان الجوهر
ان كان حالا في جوهر آخر فهو الصورة والا فان كان محلا له فهو الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو
الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان مفارقا
في ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله ايضا وهو العقل او لا وهو النفس
وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا له او مركبا منهما لان ما لا يكون كذلك لا يكون مقارنا
لا مفارقا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة فجسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل فصورة
او بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء ان الجوهر
ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب فاما داخل الخشب في وجود الكرسي فمادة او داخل
شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل
فان قيل الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما مر قلنا المراد لو وجد

المركب ما لنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وما لنظر الى الصورة ما لفعل على ما قال
في الشفاء لان المادة هي ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما تصير المركب
هو هو بالفعل لحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان حينئذ ما لحصول المركب بالفعل البتة
فان قيل الداخل في قوام الجسم والحال في المادة التي هي احد الاقسام الخمسة اعني الهيولى البسيطة انما هي الصورة
الجسمية دون النوعية فمحلها الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا
الصورة النوعية وان لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه من الفلكيات والعنصريات
ويجب ان محلها ايضا هو الهيولى وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير اذ لا
يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة
للاجسام المتنوعة والصورة اسم له من حيث الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل قال تنبيه
قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا
فيكون اعم من العرض ولان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم بغيره ولذا جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت
فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض وتفارقهما
حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض حالا لا يقوم به شيء فان قيل استناد العرض الى محل يقوم به ضروري وهو بعين
الموضوع فالعرض الذي يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا الاستناد
الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة العرض والمحل الاول الذي يتصف بها كاستناد السرعة الى الجسم بواسطة
الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاول موضوعا قال وقد تقرر لما كان معنى
الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه
قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها مفتقرة في الوجود الى اشخاصها التي هي
موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات
بدونها ورد الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال
والشخص انما يكون موضوعا للكلي بالمعنى الاول دون الثاني والثاني بان معنى كون الصور جواهر انها في ذاتها
طبائع اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع واما من حيث حلولها في النفس الجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض
الجزئية لا الجواهر الكلية قال **واما المقالة الاولى** اقول لا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم
في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه
لكن لخفاء حقيقته وكثرة لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلف العبارات في تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف
في بعض المباحث انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقيد بالاقطار
الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان جسما والجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي متمسكا بانه جوهر
مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وكانه بنى الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد
بمحلين بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى كونه مؤلفا والجواب ان المراد معنى ان الشيء يصح استناده الى المجموع

من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشيء والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشيء كما يقال في النحو الكلام
هو المركب الذي فيه الاسناد والمعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء
بالمعنى الثاني فلا يتكرر الوسط فان قيل المراد بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام
المقتضي للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب حينئذ منع الكبرى وجعل الآمدي النزاع
لفظيا عائدا الى لفظ الجسم بازاء اي معنى وضع وصاحب المواقف معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند
اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض قائم خاص هو التأليف والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه
المعتزلة ام لا وهل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأي المعتزلة
ام لا بل الجسم هو نفس بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لما سمي من الجوهر بمنزلة المادة والتأليف بمنزلة الصورة
وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به وبعدم قيامه بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة
بمعنى انهم قائلون بالتأليف وهو نفاه [illegible] لان القاضي يقول بالتأليف لا يقولون بجسمية الجوهرين قال
وعند المعتزلة المشهور بينهم في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم في ان هذا ليس بحد بل
رسم بالخاصة ومبني كونها خاصة انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الابعاد الثلثة ليكون هذا عرضا عاما
يشمله فيفتقر الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش ولا يفترض
كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يمكن له الطول
المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمي لان هذه الابعاد اجزاؤه واعترض بان الخاصة انما تصلح
للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح
فيما يفرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست بزوج فان
الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا وعرضها اصابع وتارة
ذراعا وعرضها اصبعا فتزول عنها من الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط
والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها
وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا ثبت له عند المتكلمين بل الجواهر
الوحدة وهي التي تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي لازمة وانما الزوال للمخصوصات
فان قيل على تقدير نفي المقادير فالطويل خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل فاي حاجة الى ذكر
العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لا يقولون بذلك بل عند
النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة
كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم ثلثة وقيل اربعة بان يوضع جزآن ويجنب احدهما في سمت جزء آخر
وفوق احد الثلثة جزء آخر واما ما يعرض الثلث على وضع المثلث والثالث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب [illegible]
عندهم في جزء الممتنع لاستلزامه الانقسام على ما يجيء وبالجملة فالجوهر المركب الذي يكون عدد اجزائه اقل من الذي يصح
تركب الجسم منه او يكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد عند الاجزاء

عند تقييد العرض والعمق قال وعند الفلاسفة التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء
الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي فانه لا عبرة بوجود الابعاد
بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الذي يمكن ان يفرض فيه
ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه
اي غير مايل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان يكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مايلا
فلا محالة يكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف
اتفق ثم آخر يقاطعه في اي جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين
اربع قوائم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد وهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا
الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد والقيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا
للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فما ذكر في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي يقبل ابعادا
لا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع ولدفع وهم ان
يتوهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال
انه احتراز عن السطح اي على توهم كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يسمونه بل يجعلونه الحاصل من تراكم
السطوح هو الجسم الطبيعي لا غير وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لا يبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة
للجسم صالحا في معرض الفصل لصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لا من وجه وهذا انما يتم لو لم يبق مع هذا القيد شاملا
للجسم التعليمي وانما اعتبر الفرض لان جسمية ليست باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية
قد تتبدل كما في الشمعة وقد تزيد وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم في ماهيته عن السطح و
الخط كما في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان
لان فعل الفرض ليس بلازم بل مجرد الامكان كاف في المجرد المستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات
التي لا يمكن فرضها والظاهر انه يكفي ذكر الامكان او الفرض ولا حاجة الى اعتبار العرض وذكروا ان المراد
بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما يكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الافلاك او غير لازمة
كما في العنصريات وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة وكلامهم يميل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة
في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي اعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان من السطوح الستة للجسم المربع
جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو التعليمي ثم الابعاد الثلثة من اجزائه لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت
في كل جسم بالفعل وبهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يحتمل التبدل والتغير اصلا
وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل
وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي
تتقاطع بالفعل لا في الطبيعي على زوايا قائمة والاظهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض
والعمق وهي ليست بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابلا له فلا يلزم كون الجسم متصلا

بالفعل ولا منفصل بالفعل بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد
هو الذي يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شانه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تلك النهايتين
فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل فانك اذا اخذت
منه نقطتين فبينهما بعد خطي ولا خط واذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولا سطح وذلك البعد
الخطي طول والسطحي عرض فظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون
الثاني وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قال والمراد قبول اعيانها اورد الامام ان الوهم
يصح فرض الابعاد الثلثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما
في قولهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا خفاء في انه تحقيق للمقصود وحسم لايراد الاعتراض بالنفس
بالنفس التي هي جوهر مجرد تقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة والاظهر ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل
ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتاصل لا غير ومن اعتراضاتهم
ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية
ولا يجوز ان يكون الصورة جزءا من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول
بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير وجوابه ان ما اختص الهيولى بقبوله هو الصورة والاعراض من الكميات
والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذلك الى الصورة فانها امتداد
جوهري به قبول الامتدادات العرضية على انه قد سبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزوما ولعل
هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة اوجه قال وكلامهم متردد الظاهر ان التعريف المذكور رسم باعتبار
المركبة لا على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اعترض بان
ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد
المفروضة غير معقول والحق التمسك بان تركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل
الابعاد ليكون التعريف بهما حدا انضعف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية
التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في انه حد او رسم وابطل الامام كونه حدا
بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا له اما الاول فلوجوه منها انه مفسر بالموجود
لا في موضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها
الا في الذهن فلا يصلح جزءا للماهية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال
جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات
كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان
الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول ان كانت جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم
التسلسل وان لم تكن جواهر كانت اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع
وايضا يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع والحق انه

فلان بعض القابلية وامكان العرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والالتزام
بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهرية فيتسلسل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل
في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق
سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الموجود
لا في موضوع رسم لا حد اذ لا حد للاجناس العالية وعدم جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية المعروض
وعن الثاني بان كون حصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى فصل آخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا
لها ايضا لا عرضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي
من شانه القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذي من شانه النطق اي ادراك الكليات لا يقال
هذا النفس الجسم لا جزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب الذهن
كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمي جنسا او فصلا للماهية الحقيقية واورد صاحب
المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قليل الجدوى جدا قال

المبحث الثاني

ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الطبائع
لا تخلو اما ان يكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين
والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن لا خفاء في ان ما
لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه ديمقراطيس من ان الجسم متالف من اجزاء
صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة والخامس القول بتالف الجسم من السطوح المتالفة
من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلاثة بحيث لا يتالف من اقل
من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون بالتناهي الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام
مفتقرا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك والخامس ما نسب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من محض
الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فضروري البطلان والذي يعتد به من المذاهب
في حقيقة الجسم ثلاثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد والثاني للمشائين من الفلاسفة
انه مركب من الهيولى والصورة والثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه
تعدد اجزائه وانما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى
وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة تتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم
يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر
آخر حال فيه يسمى صورة يحصل من تركيبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة
التي يقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله
والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى قال

المبحث الثالث

للمتكلمين في كون الجسم
من اجزاء لا تتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم لحصول الاقسام وتقرر الكلام ان كل جسم فهو قابل

للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل لوجوه الاول ان القابل للانقسام
لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى
لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت
لازمة له او غير لازمة لها ضرورة انها ليست نفسه ولا جزءا منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ثبوت
الحال في كل جزء من المحل في الاعراض واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض
السارية التي تنقسم بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة
انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوضة البحر بابرته ليس
اعداما له واحداثا لبحرين آخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال فلا خفاء
في انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار ما له من الاتصال فليس في الشق زوال
بحر ولا حدوث بحرين وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشيء يجب ان يكون باقيا
مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان بقيت بعد
الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى وان صارت
متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا وبطل ما ادعيتم من اجتماع القابل
مع المقبول فلا محيص الا بان يقال المادة لبساطتها لا تتصف في نفسها بالوحدة ولا بالكثرة ولا بالاتصال ولا بالانفصال
الثالث ان الاقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت جزء منها ضرورة واللازم
باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزا
عن الذي هو مقطع الربع وهكذا غيره واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض
الانقسام وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل
عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعها فان ادعى ان ما هو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام
متميز بالفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء
الوهمية بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام في القمر فضلا عن الاعتبارية لا يقال الانقسامات عندهم
غير متناهية وهو يستلزم لا تناهي الاقسام واما اللانهاية الا بمحصور له نصف او ثلث او ربع او غيرها
لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب كمية المتصلة او المنفصلة والنزاع فيما هو متناهي
المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد
وليس كذلك اذ ليس قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من
شانه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كما في مقدورات الله تعالى غير متناهية
بمعنى ان قدرته لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه فلينظر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء كحال
قابلية البارى تعالى للاشياء على ان ما ذكر لو تم فانما دل على تناهي الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل
وثانيهما اي الطريق الثاني للمتكلمين اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطعا ولا كسرا

ولا وهماً لا فرضاً والفرق بينهما ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يؤديان الى الافتراق
بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية التي هي سلطان القوى الحسية قد تقف
اي لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق
بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب
اعني تركب الجسم منها قلت نعم الا انه يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما
يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يبنى على ان قبول الانقسام يستدعي حصول الانقسام
بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى
اجتماع اصلاً وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزى
اذ لو كان قابلاً للتجزي لكان الاجتماع باقياً هف الثاني انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردل
لان كلا منهما ح يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى
التساوي فان قيل غايته لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما متناهية العدد وهو غير محال
والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة
ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه
اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام
وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلاً للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلاً لكانت الاجزاء الممكنة
ح كل منهما متساوية للتي في الاجزاء وامكن ان يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجهي السماء بل اجزاء يغمر الوجهين مما
ما بين السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق لان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية
امكان خروجها من القوة الى الفعل حتى يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان انفصالها الثالث
انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه
القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها ما يبنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار
والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة
مع القطع بان الماضي منها ليس بموجود الآن بل حين كان حاضراً والمستقبل انما كان موجوداً حين يصير حاضراً فالموجود
منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شيء منه قبل وبعد لكونه غير قار الذات فلا يكون تمامه
حاضراً هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هف واذا ثبت في الحركة جزء غير
منقسم وهي منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق
غير المنقسم على المنقسم وهو المط ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلت الحاضر يحصل عقيب انقضائه جزء آخر
حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى او قلت
كل جزء من الحركة حاضر حينا ما وكل ما هو حاضر حينا ما هو غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها
من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر

حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من كلال يكون او لزوم وقوع اي جزء منها في زمان
قابل للانقسام فيقال الموجود منه الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة فرض شيء غير شيء
وهذا ينافي عدم الاستقرار الذاتي ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون ما ذكر لك والحكماء لا يثبتون
الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو المتوسط بين المبدا والمنتهى ويجعلون حالها في قبول الانقسام
كحال الاجسام ومنها ما يبنى على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة
موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها بها يتماس الخطوط وتماسها
بالعدم الصرف محال ولانها ذات وضع اي يشار اليها اشارة حسية بانها هنالك وهذا في المعدوم
محال ثم انها اما ان يكون جوهراً كما هو راي المتكلمين او عرضاً فح يفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات اذ لم يجوز
قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسماً والا لزم انقسام النقطة
ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فاما ان كان منقسماً جوهراً لا يقبل الانقسام وهو المط الثاني
انا اذا فرضنا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي ماسه بجزء لا يقبل الانقسام والا لكان في سطح الكرة خط
مستقيم او سطح مستو فلا يكون الكرة كرة حقيقية هف وذلك الجزء اما جوهر وهو المط او عرض وفيه المطلوب
ثم اذا ادرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحهما من اجزاء لا تتجزى وبه يتم المقصود والقول بامتناع
الكرة او السطح او تماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم الثالث انه اذا قام خط على خط في احد جانبيه
لقيه بجزء لا ينقسم ثم اذا امر عليه الى الجانب الآخر ظهر تألفه من اجزاء لا تتجزى ضرورة انه يقع عليه غير المنقسم
غير منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم بمحيط الدائرة اصغر
ما يمكن من الزوايا فبالضرورة لا يقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه فذلك المحل الغير المنقسم اما جوهر
او حال فيه وفيه المطلوب والحكماء يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان
كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث انه نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم
التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان والحق ان حدوث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهر بها ضروري
والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا في النقطة
مح اذ به يصير خطاً او سطحاً مستوياً ضرورة الانطباق على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع
الى موضع آخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلا يوجد في الكرة بالفعل
قال واحتجوا اقول احتج القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية بتقرير نظام بوجوه الاول
انها محصورة بين حاصرين فكل ما هو كذلك عدداً كان او مقداراً فهو متناه بالضرورة الثاني ان لا تناهي
الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما في المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا
الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة
في زمان متناه وتقريره ان عدم تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي
اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع بالبطيء اذا ابتدا الحركة بعد ما لانه اذا

قطع جزء آخر لبطؤ ايضا قطع جزء اذ لا اقل منه ضرورة ولا تخلل للسكنات لشهادة الحس والبرهان واما اعتبر
البطؤ دون الواقف مع انه كذلك لانه يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة
ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنتهض
على من يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يعرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته
ورابع على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا الا اذا بين تناهي
عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا متقسما
في الاقطار الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة تكون جسما مع تناهي اجزائه ثم اذا اخذ
بيان تناهي اجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبر بالنسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لكن نسبة
الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية
كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد
ممتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا الغرض من الكلام في نهاية الاجزاء
من الجسم الخامس انه لو كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون
غير متناهي الحجم واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء في التفصي عن حديث زيادة الحجم
ولحوق السريع البطيء امران احدهما القول بالتداخل وهو ان يتداخل جزآن في الاجزاء ويلاقيه باسره بحيث يصير
حجمهما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه
ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة
وهو ان يتحرك المتحرك من المسافة ويحصل في حد آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود
المسافة من غير ملاقاة لاجزائه وحينئذ لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السريع البطيء وكلا
الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها يؤول
الى قطع مسافة من غير حركة فيها وقطع لاجزائها من الشواهد المحسة لبطلانها انا نعلم فيحصل خط اسود من غير
ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء السود بالبيض بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء
الممسوحة اقل من المطفور عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض وقد
يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقي الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حجمهما واحدا
لم يكن الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس ورفع الاشكال بالنظر الى الاجزاء المماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء
لم يحصل منها حجم وتأليف وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان يلاقي الجزء الآخر
وتداخله بشيء دون شيء لزم التجزي ولو بالفرض مع تقرر الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتأليف الجسم
من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء وبطلان ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه
اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه حصول الاقسام من لوازم قبول
الانقسام لزمه القول بلا تناهي الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء الى الطفرة فاشتهر التشنيع لظفره

النظام وتعكس حتى اصل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون
والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض ويحقق ذلك على ما في
من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة
الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة
والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة
ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح
فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو
والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الآخرين جواهر مجتمعة كلها تلك الاعراض فما وقع في المواقف
من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام
ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني المتحيز الذي له الابعاد الثلثة والنظام
يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل
اجساما فهو يوافق النجار في المعنى ويخالف القوم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من
الجوهر يقومه ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون جواهر ربما لا ينتظم على رأي النظام حيث زعم
ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم يكن مماثلة
لجواهر الآخر كالحلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض
عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فمدخول لابتنائه على مذهب الطالبين
حتى لو قصد الالزام تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة
الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ما ذكر في المواقف من انه لا محيص لمن
يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادري
كيف ذهل عما في هذا الملخص من الوقوع في ورطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه في تقرير اختلاف الجواهر بذواتها
بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية يعني لو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة
محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب
ان يقول والاجسام باقية الا انه اراد بالجواهر الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة قال وقطع
لا متناهي في زمان جواب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناهي الاجزاء ينطبق كل
جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان
يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير
النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى لا نهاية
وذلك لان كلا من الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما نجد شيئا

من بدايته الى نهايته فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف
قوله بالانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما عرفت قبيل هذا ليس تتمة لبرهان قطع
المسافة بل رجوعا الى برهان المحصورين حاصرين قلت نعم الا ان هذا لما كان فيما له امتداد لو طول
فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور بين حال الجسم قال والحق ان الفلاسفة يريدون بأدلتهم نفي الجزء
الذي لا يتجزى على كثرتها ترجع الى عشرة اصول يتفرع على كل منها وجوه لا يخلو من الاستدلال فجعلت بنى له
الطرق واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف وموارد المنع فمنها ما بني على انه تعدد جهات الشيء ونهايته
يستلزم الانفكاك في ذاته وهو وجوه الاول انه لو وجد الجزء اي الجوهر المتحيز الذي لا انقسام فيه
اصلا لتعددت جهاته بالضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق
والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء
فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار
فلا يحصل جسم او لا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماست
ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطاني اما ان يمنع الطرفين عن التلاقي والتماس
فيكون وجهه الذي يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الاجزاء حجم ومقدار
وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الحجم الرابع انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث يكون له الطول
والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء بها غير الوجه الآخر
فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الكل اما الملازمة فلان
التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا وشيء آخر مماسا لشيء
من ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى واما حقية اللازم فهو بوجوه آ ان نفرض
الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى ب ان يتحرك من جزء الى جزء فاتصافه بالحركة انما يكون عند كونه على
الملتقى لا على الاول اذ لو لم يبتدأ الحركة ولا على الثاني اذ قد انقطعت ج ان نفرض خطا من اربعة
اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء
مع الاتفاق في الابتداء اي يكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطؤ ويكون ابتداؤهما معا فبالضرورة
يتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث الى حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته د ان نفرض خطا من
خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا في حركة على السواء الى حد التلاقي فبالضرورة
يكون ذلك في وسط الخط اعني الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما من تحت ولا يخفى ان هذه البيانات
انما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية
الى المحال واعلم ان ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما يدل على الانقسام بالوهم ونحن
نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب ذيمقراطيس قال ومنها اي من طرق الاحتجاج
على نفي الجزء الذي لا يتجزى ما بني على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطؤ ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة

البطيئة لانه لكونه مستحيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل ولانه لاستلزامه امرا معلوم الانتفاء قطعا
كتفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التيامها وكتخلف المعلول عن العلة او عكسه بدونها
حسا فحسنا بيان ذلك انا نجد المتوافقين في الاخذ والترك قد تفاوتا في المسافة فحكم بان الذي قطع مسافة
الطول اسرع حركة والآخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزى فعند قطع السريع جزءا اما ان
يقطع البطيء جزءا فيتساويان او اكثر فابعد او اقل فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركاته
سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى ما يكون تخلل السكنات فيه
مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام كالحجر والذي
لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالزجاج او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته وحركته عند الاكثرين
كالانسان او الذي ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول في حركة
الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته في حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل الكلاب فيما اذا
فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه
الآخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البئر بحيث وقع الكلاب
في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط
والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع
ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركاته لزم وجود المعلول بدون علته
التامة قال ومنها اي ومن تلك الطرق ما بني على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على
تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كان وجوه هذا
الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط مثلثا متساوي الاضلاع
ولا يتصور ذلك في الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام
الثلثة الثاني ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية الثالث ان كل
خط فانه يمكن تنصيفه ففي المركب من الاجزاء الوترية يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك في
الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الاضلاع ثم تنصف الزاوية التي يوترها ذلك الخط بخط
واصل منها اليه فيكون على منتصفه وبين تنصيف الزاوية بان يجعل خطاها متساويين ثم يوصل بين طرفيها
بخط يكون وترا لها ويعمل عليه من الطرف الآخر مثلث متساوي الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث
الاول الى زاوية المثلث الثاني مارا بالخط الذي هو وتر لهما فينصف الزاوية وبين عمل المثلث المتساوي
الاضلاع على الخط بان يرسم ببعد دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركز الواحدة منهما متقاطعان لا محالة
فيخرج من المركزين خطان الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدوائر
المتساوية وشبهه هذا ولكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه الرابع ان كلا من الدائرة
والكرة ممكن بل محقق لان الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوي خطا مستقيما متناهيا ثبت احد طرفيه ويدير

حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف
المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط به متساوية
لكون كل منها مقدار ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به وان
الكرة فلانا اذا اسقطنا قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجهتين وادرنا نصف الدائرة
على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة
منها الى ذلك السطح متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم المحاط او السطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة
والكرة مما ينافي كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزى اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء
لا تتجزى فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول ان لم يكن بواطنها اصغر من الظواهر
فينقسم الجزء فيتساوى المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وان ثبت
فبالبرهان وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة لها حتى التي تقرب المركز وكذا جميع الدوائر
المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري واللزوم بين لان المقعر يساوي الظاهر والباطن
من كل دائرة وباطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة ويحكم ان بازاء كل جزء من المحاط لانه لا اصغر
الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان
عن الملاقي عن الملاقي وايضا فما بينها من الفرج ان لم يسع كل منها جزء لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم
كون الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فالمدار الذي على حقو
المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة الا ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما
وكذا جميع ما يوازيها حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا عرفت
هذا فنقول انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول
بالجزء لم يصح القول بها لكن التالي باطل ولا خفاء في ان ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض
توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى
اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديتها الى المحال الخامس برهان اقليدس في شكل العروس
على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من
ضربه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة اجزاء
كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون الضلع الآخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر لان مجذورها
مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا ان كان كل منها اثني عشر فمجموع
مربعي الضلعين جذر منطق السادس نفرض خطا من جزئين فيضع فوق احدهما جزءا فيحصل زاوية قائمة فوترها
يجب ان لا يكون اقل من الثلاثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما
السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة منضم بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء
فنقطع خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فان كانت

متلاقية كان القطر مساويا للضلع وبطلانه بشكل العروس وان كان بينها فرج ولا يكون الا متنافيا
ان يسع كل منها جزء فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل الحمارى او اقل فيقسم الجزء
ولما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية ما يمكن يظهر امتناع ان تقع الزاوية فيما بين بعض الاجزاء
دون البعض قال ومنها اي من تلك الطرق ما بني على مقدمات هي بصدد المنع من وجوه الاول
لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء ذاتيا له متعقلا قبل تعقله بين الثبوت لم يفتقر الى البيان ولا انكر
عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك انما هو في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فيشترط
تعقل الماهية بحقيقتها واما الاجزاء الخارجية فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلية
اذا لم يتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثاني لو وجد الجزء لكان اما متناهيا مفردة وكان
متشكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة
فلانه لا بد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يمكن كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك
انما هو للاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لا شك ان كل جسم يصير ظله مثليه في وقت ما وح يكون بالضرورة
نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون سقفاله نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فيتنصف
الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف قال ثم انهم ابطلوا ايضا
الى ابطال ما ذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء من ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا
ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة
للقسمة الانفكاكية بل للوهمية فقط وبهذا وتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء
وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع
الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته
لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لا ينافي امتناعه لعارض يستحيل غيره من صورة
نوعية او غاية صغر او صلابة او عدم المقطع او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتداد لو ثبت
الجسمية عن باقيه عند الانفصال ومتحددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها عين الماهية المشتركة عن فعلها وان
اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون تلك البسائط متساوية
في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث سواء ان ادعى مدع انها متحدة بالماهية وانه لا يوجد متحد لنا
في الماهية لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء في انه احتمال بعيد
لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال ان القسمة بانواعها
تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والا ففساده
واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة وفسر
انواع القسمة بما يكون بحسب الانفكاك والقطع او بحسب الوهم والفرض وبحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو
للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين اي ماله بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي ونحو ذلك

لان الانقسام ان تأدى الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث
وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا اقساما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي ويدل قولهم
ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا فغير تعرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك للقطع
بان الجسم الذي يسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه او لاقى بعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل
بحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال التسخين او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كذلك
لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها ثم يعود متصلة في نفسها واحدة
في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انا قاطعون بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار
اختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال ويتميز في الخارج بل في الفرض العقلي ولهذا قال
في الشفاء ومعنى الذي بالوهم اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك الاختصاص مثل جسم ابيض
لا كله فعرض له بالعارض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه فما ذكر في شرح الاشارات من ان الانفصال
بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تادى الى الافتراق يحمل على انه لا امر في الخارج وما ذكر في
منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على فعل الاذهان دون الاعيان قال ثم احتج المشائين
لا بطل كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى اصلا وتجزى وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية بكون اتصاله
باجتماعها وانفصاله بافتراقها بانه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى انه على ما تحرر
فله امتداد جوهري يتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي من قبيل الكميات كالشمعة التي يجعل تارة مدورا
وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله بل لا يدرك في بادي
النظر من الجسم غيره اعني الجوهر الذي له الامتداد في الاقطار الوضعية الآخذ في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند
افلاطون واشياعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل
للاتصال والانفصال يسمى هيولى ويدل عليه الهوية الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال
بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا ينعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث
آخر ولا يعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل
بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد
الثلاثة المتقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر عرضية اضافية ككون الجسم
يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر كضلعي الزاوية او عرضية ككون الشيء بحيث اذا
فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمي الجسم والخط لقسمي السطح والنقطة
لقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم يميز احد نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم
التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي بمعنى
الصورة الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك الهوية الاتصالية لا يبقى بعينها عند طريان الانفصال بل ينعدم ويحدث
هويتان اخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما بالذات للزوم الضرورة

من ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث ومن لم ينفصل
جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كما زعم يجعل في كثير ان ادعاء الكثير ان يجعل في جزء
فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل يمتنع طريان
الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل يمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله
بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى
الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول ما يدرك من جوهر
الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية قلت لا نزاع في ثبوت جوهر شأنه الامتداد والاتصال
وفي كونه مدركا بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفسه امر متصل واحد
كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر هو يرد عليه الاتصال والانفصال
والحق ان الامتدادات العرضية اعني المقادير هي التي انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلون بانها
امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير
دفع لعدة اشكالات تورد في المقام آ ان كون الاتصال جوهرا وجزءا من الجسم ظاهر البطلان اذ لا يعقل
منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم اذا لحقهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه
انا لا نعني بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شأنه الاتصال والامتداد الوضعي وكونه ظاهرا لاسيما للجسم موقوفا
يعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الا انه نسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض
على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهرا قائما بنفسه وانما النزاع في كونه واحدا في نفسه كما مر لا متحصلا
من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءا من الجسم لا تمام حقيقته فهذا هو الذي يثبت بالبرهان لا يقال ما ذكر لا يفيد
كونه جزءا لجواز ان يكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي جعلوها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير
حلول في جزء آخر ويكون قبوله الانفصال بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان اخريان كيف وقد
جعلتموها جوهرا قابلا للابعاد ومتحيزة بالذات فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها لانا نقول ضرورة القطع
بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي شهدت بوجود
جزء آخر باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة به ليتأتى جوهريتها بل حالة فيه وقد سبق ان الحال اخص
اعم من القائم به لكن الشأن في لزوم كون ذلك الامر الباقي محل الجوهر الذي يسمونه الصورة الجسمية وعبروا
عنها بالهوية الاتصالية ولا يتصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى
القابل اختصاص ناعت وهو معنى الحلول قلت الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شأنه
الاتصال مقبولا وانما يظهر ذلك في الاتصال العرضي المقابل للانفصال آ ان الانفصال يفتقر الى محل
باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال
مطلقا بل عما من شأنه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال الى اتصالين اي زوال هوية
اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للاتصال تارة وللانفصال اخرى

لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال
وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه
ان ما يكون متصلا في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيحتاج الى محل لا يكون متصلا في ذاته ولا منفصلا بل يتوارد عليه
الاتصال والانفصال وهو هو بعينه الحاصل يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض
الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر آخر وان يكون الاتصال جزءا من الجسم ينافي كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال
لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول
فحينئذ يتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد ظهر بطلان اللازم وكذا في الجانب
الآخر لا يقال الاتصال يطلق بالاشتراك او المجاز على الامتداد الجوهري هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل
ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة له لانا نقول الاتصال الذي يزول
بطريان الانفصال لو كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم في اثبات الهيولى
ان الجسم قابل للاتصال والانفصال ولو كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير
افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية فزواله بزوالها لانا نقول الزائل امتداد له
مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما يرى في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها
لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لانا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل ينفع لان ما يزول عنه خصوص
امتداد جوهري ويبقى آخر هو المعنى بالهيولى ولهذا قالوا كما تتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل
الصور على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه يبقى مع بقائه ويجتمع لوازمه
تقطيعه بل انه منه جزء باق بعينه هو القابل بالحقيقة وللاتصال الذي يقابله اي عدم الزوال بالكلية فلصغر ورده المعرفة
بين انعدام ما اجتمع بالمرة وبين انفصاله الى مياه جمة وقع عدم البقاء بتمام الماهية واعتبار الزوال على الهوية ولا انعدام
الجزء الذي هو الاتصال بذاته والانضياف لا انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقي في
الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل الهوية لاجزئه منها هو الهيولى ثم ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فالمركب
مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم كون الواحد بالشخص في حيزين ومتصفا بمتضادين
والا فغيرها واما الركن المادة ان فرض كانتا موجودتين عند الاتصال يشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير
متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا متناهية ضرورة ان كل مادة تستدعي صورة على حدة او غير
موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم اعداما له بالكلية لا لمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه مبطل مقصود
الاستدلال اعني بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة
الوحدة لوحدة الاتصال ولكن بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها واحداثها
المادة اخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد في نفسه كما ليس بمتعدد وانما تعرض له ذلك تبعا
للصورة ثم فناط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام راجع الى الثالث وههنا اشكال آخر وهو ان المطلوب ثبوت
المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال كالفلك لا قبول الانقسام الوهمي

لا يستدعي قابلية الخارج ويجيء جوابه في فروع الهيولى قال وذهب الاشراقيون وهم قوم من الفلاسفة
يؤثرون طريق افلاطون ومالهم من الكشف والعيان على طريق ارسطو ومالهم من البحث والبرهان فذهبوا الى ان الجسم
متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو
مقدار جوهري لا تغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه اعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات
ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو الشمعة لا تغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما تتغير ذهاب
احاد المقادير في الجهات بزيد الطول على ما كان وينقص العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال
عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اي المقدار الجوهري بل المعنى الذي يعتري المقادير فلا يمنع قبوله اياه
مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المشاركة في الجسمية انما تختلف
في المقادير المخصوصة التي هي بازاء الجسميات المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم
من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما يسمى تلك الهيئات
من حيث تواردها عليه صورا واعترضوا على الحجة المذكورة التي هي العمدة في اثبات الهيولى بوجوه الاول
انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات القابل للابعاد فلا نم انه غير الجسم وان اريد ما يفهمه
العقلاء من هذين اللفظين فلا نم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزءا من حقيقة الجسم واول ما يدرك من جوهر
غير مسموعه والتمسك بان في الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق
الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل
الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلا نم ان ههنا امتدادا جوهريا لا يتغير اصلا فانه قبل البعض ذلك
الامر الذي لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى شمعتين قلنا هو ما يقابل
الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا
لا نم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لا يعقل منه
الا امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن الموضوع فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم فينعدم بزواله الاتصال الذي
يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لا الى اتصال لانعدم الجسم بالكلية ولم يعقل الامر الذي شأنه الامتداد
في الجهات وصحة فرض الابعاد فلا نم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن في قوامه
عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات او نحو ذلك من العبارات لا يفيد الثاني
ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده او اصنافه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح
على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نم ان في المتحيز جوهرا غير نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتدادان
احدهما جوهري والآخر عرضي فان فضل احدهما على تقدير وقع القدر الذي به التفاضل لا في مادة وهو محال
اذ لا عرض بدون الموضوع ولا صورة بدون الهيولى وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يفضل بل تساويا في
جميع الاقطار ارتفع الامتياز ولا تعينه لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة انما يكون بحسب المحل وهذا
مدفوع بانهما متمايزان بالحقيقة مع ان محل العرض هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة وان اريد عدم الامتياز

في الحس فلا ضرر قال وقد يستدل اقول اشارة الى معارضة اوردها الامام تقريرها
انه لو وجدت الهيولى فاما ان تكون متحيزة اولا وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع حلول الجسمية
المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول
فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان يكون متحيزين والجسمية حلولا لا استقلالا كما في اخص
صفات النفس اعني التحيز بالذات فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخر
بالحالية لان حكم الامثال واحد وان يختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما فلا تكون الجسمية
حالة في مادة او افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان تكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون
العكس لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب
ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها
شرط لتحيزها ولا نم ان كل ما يكون تحيزه تبعا لتحيز شيء كان موصوفا لذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس
على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما اذ لا نم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فالمتماثلان
انما يتساويان في لوازم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض قال المبحث
الرابع في تفاريع المذاهب من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة
والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون
منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على متصل
الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل
يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلافهم
في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على
نفيه لامتناع كونه محيطا ومحاطا فينقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره
نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل
المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انهم يشبهونه بالمكعب
لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك في
المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه ضرورة فيكون له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة
او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية ثم فلا يلزم احاطة حد به
مغاير للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية وينتهي الى جزء لا جزء وراءه فممنوع بل نفس النهاية اعني الجزء الذي
اليه ينتهي ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا لكان
منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة والمحكي في كلام المعتزلة
عن الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزى جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذي نصف وان الجسم ما احتمل
الاعراض ونقل الآمدي اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على ان له حجما ما على ما في المواقف لانه يقبل الاشتباه

ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك في الحجم اظهر لانه اسم لما له امتداد او مقدار ما يحصل اذا كان ذلك
في الجهات كان حجما وان اريد ان له مدخلا في الحجمية والمساحة حيث يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في
الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة دون الطول عند ابن الراوندي واسحق بن
علي وابي هاشم على ان لا حظ له من الطول لانه راجع الى التأليف الذي يوجب الاجزاء في جهة مخصوصة ثم
اختلفوا فذهب ابو علي الى ان لا حظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التأليف وذهب ابو هاشم الى ان له
حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وحجمه الموجب لمكانه عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم في ان الجوهر
الواحد هل يتصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير ثقيل الحمل وفي انه كم يجوز ان يلقاه
من الجواهر وفي انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي انه هل يجوز ان يخلو عن الحركة والسكون على البدل
وفي انه هل يجوز ان يخلو عن الاعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ولكن لا طائل لها لانه يتشعب كتابنا
الى القصور باعتداده لما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه لمن اجتهد في نقض نكر العبارة عن الكلام شكر مساعيه
قال والقائلون ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون العقلي
اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات
وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب
وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات
وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها للانواع الخمسة قال ثم المشهور من
الطائفتين اي القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة
اي جوهرها واحد بالطبع في جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات
واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الاخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء
على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان تكون بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فيكون عوارض للاجزاء
وذاتيات للاجسام يلزم من يكون بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فيكون عوارض للافراد مختلفا
بحسب الماهية فيه كلام يجيء ان شاء الله تعالى قال والقائلون ذكر من فروع القول بتركب الجسم
من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات
وذلك ان الجسمية اعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية اذ لا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات
دون الفصول وقد ثبت انها انما تقبل الاتصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية
من غير اعتبار بالمشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا تقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف
وتحقيق ذلك ما ذكر في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة
وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة
والطبيعة الفلكية موجودة وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في
الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية

موجودا او الخطية موجودا آخر بل الخطية بنفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء تعرض شيء متقرر
موجسمية فقط من غير زيادة ولا المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى توجد ذاتا متقررة اما فقطا
او سطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام في انه جنس
عال او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة الى ذلك في اثبات المطلوب
ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا تتخلف قلنا فرق بين الجسم الذي يوجد امرا مبهما لا يحصل
الا بما يضاف اليه من الفصول وبين الجسمية المتحصلة في الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها
الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك ليختص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة
فصول بعض الاقسام او ما يباينها بان يكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول ممكنة
الافتراق في اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما لجسميات كذلك كالوجود نعم بعد تسليم ما ذكر في بيان
نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يكون فيما لا تقبله
كالفلكيات وقد اشير في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع تحققها معه معترف
لاحتياجها في ذاتها الى المادة وتحقيق المباحث كانت تعني انه ليس علة الاحتياج ليخص الاحتياج بما يقبل
الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فنعم ولا خفاء في توجه المنع وقد تقرر عموم الهيولى للاجسام بان كل
جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة
الفلكية او غير لازم كغاية الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات
المادة اذ لا تباين للاتصال مع الانفصال فلا بد من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي انما يرفع
الاتصال في الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال
الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شيء وجزءا دون جزء لا من الاحكام الكاذبة الوهمية
بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية
وان لم يستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر قال الثالث
من فروع القول بالهيولى انها تمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون ذات وضع او لا والمراد
بالوضع هاهنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بانه هنا او هناك فان كانت ذات وضع كانت جسما لكونها جوهرا
متحيزا بلا انقسام في الجهات لما علم في بحث الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة
او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح وانما لم نقل كانت جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام
في جوهر قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلا للصورة في الجملة فعند حلول الصورة فيها اما ان تكون
في جميع الاحياز او لا تكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او تكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة
الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا
ننقل الكلام الى خصوصية تلك المطرا عن الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم في تعين هذا الحيز من بين
الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولا بد النقض بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يختص بهذا الجزء

١٢٦

من حيز الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي لهذا الحيز كما اذا
صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على الاستقامة الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض ويجيء لهذا زيادة
بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بما هي من الصورة النوعية على ما فصله في النوع الخامس فلا يرد
النقض به نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون للهيولى المجردة اوصاف واحوال غير معقولة لنا وضاع
بعد ما للاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع والاحياز على التعيين ولا يدفع باسناد الاختصاص الى الفاعل المختار
على ما ذكره الامام فلا تاتي على اصول القائلين بالهيولى قال الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى لهم
في بيان ذلك وجوه اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما
بالذات لا يزول وانها يستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة ورد
الاول بانه يجوز ان يقتضي ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثاني
بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة الجسمية تستلزم الشكل
وهو يستلزم المادة اما الاول فلما تحقق من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل الا هيئة احاطة نهاية او نهايات
واما الثاني فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك فاما ان يكون محض الطبيعة
الامتدادية فيلزم تساوي الاجسام في الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال
على الاتصال والانفصال وعلى القبول والانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين احدهما
منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشمعة واشكالها
مع ان امتدادها بحالها وان اريد انه امكان الانفصال الوهمي يستلزم الامكان الانفكاكي المحوج الى المادة على ما مر
كان باقي المقدمات مستدركا في البيان وهو وان لم يكن قادحا في الغرض لكن الكلام في استقامة الوجه المذكور
سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كتناهي الابعاد وما بينها النقض بكل بسيط من الفلكيات
والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن
الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعني الانفصال كما في تشكلات الماء بجعله متباينا او محض الانفعال
كما في الشمعة وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهاني الانفصال والانفعال مع ما عليها من الاشكال ولا
خفاء في ان هذا مع كونه مخالفا للظاهر يورث العموم مشتملا على استدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى
لضم الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قال
هذا الاعتراض ليس بقادح في الغرض لانا لم نجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى
لزوم الانفعال وانما معناها انا رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فان ثبت كلا
اللزومين فذاك والا فلا خفاء في لزوم الانفعال وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد
انفصال الجسم في نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض بمعنى عدم الانفصال بما من شانه الاتصال فان هذا
هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق وللشمعة على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال والا
فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال في شرح

الاشارات ان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
وذلك مستلزم للمادة ومما لا يرد على هذا الطريق انه الضعف منا وعلى انهم يعولون ثبوت المادة على امكان
الاتصال والانفصال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الا جسم واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين
الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما
لا تسمع عدل الى طريق الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها
في الامتداد لو الابعاد يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة واجيب عن النقض ايضا بوجهين احدهما
ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدار
فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية
اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتيام من لواحق
المادة وثانيهما ان هناك ما نفاه هو الجزئية فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام
الجزء جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء
وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمتنع كونه على شكله كمتدويرا الفلك وحامله والمقصود بالنقض هو الشكل وانما المقدار
استطرادا وجواب ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كون جميع اجزاء الكل كذا وهذا
كاف في دفع النقض على ان مقتضى عدم التعدد في الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا
بالشخص ولا خفاء في ان الجزئية تمنع ذلك قال الرابع قد ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة
بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهيولى تحتاج في بقائها الى صورة
لا بعينها وهي محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم يزال واحدة ويقام اخرى بعينه فقد يلزم صورة
واحدة لاسباب خارجية كما في الفلك والصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها لما علم من
ان تشكلها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة
اليها ولكونها مقارنة لما هو متأخر عن الهيولى بعينها ولا يعقل كون الشيء المعين اعني المتناهي والتشكل العارض
للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل في الشيء المعين ان يكون
علة لشيء لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا ومن ان الهيولى
لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها في الوجود ومتأخرة عنها ولانها قابلة لصور غير متناهية
فلا يكون علة لشيء منها لعدم الاولوية وان انضم ما يفيد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان
كيفية تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احدهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث
هي صورة ما وتأخرها عنها من حيث هي صورة متشخصة على وجه يندفع عنه ما يسنح من الاشكالات عسر جدا و
المتأخرون قد بذلوا فيه المجهود وبلغوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لاوردناه قال الخامس من نتايج
القول بالهيولى والصورة اثبات صور نوعية هي مبادي اختلاف الانواع بالاثار وبيانه انه لا خفاء
في ان للاجسام اثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء وبعسر كما في الارض وامتناع

عن ذلك كما في الفلك وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك
بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر ولا لامر مفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولان
الكلام في امارة الاجسام فيلزم التخلف فتعين ان يكون بامور مختصة مقارنة ويجب ان تكون صورا لا اعراضا
لانا ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف
بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعترض بان الترديد المذكور يجري في اختصاص
كل جسم بما له من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل صورة
اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على
طريق المسابقة بان يستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج لجواز
ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة ونمنع مثله في الاعراض لانها
مستندة الى مبادي موجودة في الاجسام بعدما عند زوالها بالقسر لوجهين احدهما ان الماء المسخن
بالنار يعود باردا فلولا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند ملاقاة النار لما كان كذلك
بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا يعود بالطبع وثانيهما ان كيفيات العناصر
تنكسر صرافتها عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصور كما يجيء في بحث المزاج وانت خبير بان هذا
انما يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اي لم يعد بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج والا فيجوز ان
تكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة هي اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا
الى غير النهاية كالصور ولذا قال الامام في موضع اخر ان الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من
الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة في الجسم واما انها صور لا اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها
من قبيل الاعراض التي يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق ويرجع اختلافها
الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا اثارا صادرة
عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك
فلا بد فيها من امور هي مبادي تلك الاثار ولا خفاء في ان الاجسام انما تختلف بحسب اثارها المخصوصة
بنوع نوع فتنوعها وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادي فتكون صورا لا اعراضا لامتناع تقوم
الجوهر بالعرض وحينئذ يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الاثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض
المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الاثار عن المفارق
بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهيولياتها وهذا يظهر انه يكفي في اثبات الصور النوعية ان يقال
نحن نقطع باختلاف حقيقتي النار والماء مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف
بمقوم جوهري يسمى الصورة النوعية ويرد على التقريرين بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون
الاثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقة الحقيقة وكذا صورها الجسمية انا لا نم لزوم كون ما به
الاختلاف جوهرا حالا في الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم نفسه

لا يدفع بان العرض الحال في الجسم متقوم به متأخر عنه فلا يكون مقوما له متقدما عليه او يكون جوهرا غير حال
في مادته فلا يكون صورة ويكون الاحتياج فيما بينه وبين الآخر من الطرفين على وجه غير الحلول والحق ان
اثبات الصورة الجوهرية سيما النوعية عسير وان الذي نعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة
مع الاشتراك في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية واما ان في كل منهما جوهرا لا يختلف بالحقيقة هو المادة
وآخر حالا فيه الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في
ساير مراتب امتزاج العناصر الى ان ينتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر كثيرة
من صور العناصر والاخلاط والاعضاء واخيرا صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة
فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء العقلية انما توجد من الاجزاء الخارجية فلا بد في اختلاف انواع الجنس
الواحد من صور مختلفة الحقيقة هي ماخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا
بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجي قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا ان يحمل التسمية
ووقع في ديباجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان علة الصورة الانسانية طراز عالم الامر اي المجردات وكانه اراد
انها لغاية قربها من الكمال واعداد البدن لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة
في المادة او اراد بكونها من عالم الامر ان وجودها دفعي لا كالهيولى وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال
والاستعداد ولعل ما يقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى وينزل الروح
من امره فيكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها

قال **المبحث الخامس** اقول بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه
فمنها ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا الاصل يبتني عليه كثير من قواعد
الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة
لا بد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد
على النار والحرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ويبتني هذا الاصل عند المتكلمين
على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة والحق انه لم يعترف
بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية
في التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري بما هما من الاقسام
ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها
في انفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد تماثلها اتحادها في مفهوم
الجسم وان كانت من انواع مختلفة مندرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم مع
اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات
اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلاثة ويشتمل عليها
فيعم الطبيعي والتعليمي ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة

لا تختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم
جنس بعد ثم قال وقول النظام بتخالفها لتخالف خواصها انما يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم
من الحد قال ومنها اي من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة يعني انا نعلم بالضرورة
ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا وذواتنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان ففي العوارض
والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
وقد فهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ما قال في التجريد لان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام
وبين بان غاية امرها التفرق والانقسام وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في
ذلك في غاية الفساد وكيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث
فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه
جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع
فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة
والحاصل ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة على رأي ارسطو والامكان لا ينافي
الابدية ولا الازلية كما في القدماء الزمانية دون الذاتية على رأي الفلاسفة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات

في البسايط والاجزاء

وان جاز ان يكون باختلال التركيب وزوال الصور لكن الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة
لا يتصور الا بالانعدام قال ومنها امتنعت يعني ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت
لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم
انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بالامثال كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية
ضرورة بقائها فالتزموا امتناع فنائها قولا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق في
بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة واندفع ما ذكره الغير بقاء مع امكان التفصي عن النقض
بانه يجوز ان يعدم الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله تعالى فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها
مشروطا بها كالاكوان وغيرها على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق فيها العرض الذي هو البقاء
كما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما
غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء
الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض
ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الاجسام
بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في فنائها بالكلية اعني الهيولى والصورة الجسمية
ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليتها المستلزمة لابديتها فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك
شبهتهم باجوبتها قال ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه على ما مر وكل متناه فله شكل

اذ لا معنى له سوى مجرد احاطة النهاية بالجسم ولا نسلم ان الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله ضروري وانما يذكر هو وامثاله
من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث يفتقر الى تنبيه او زيادة تحقيق وتفصيل او تعقب بتنويع او
يقع فيه خلاف من شرذمة ثم استناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا
كما سيجيء وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب
الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين في حيز معين وهو المعنى بالطبيعي وعلى هذا لا يرد الاعتراض بانه يجوز
ان تقتضي شكلا ما وحيزا ما لكل جزء من اجزاء الارض وتستند الخصوصية الى سبب خارج كارادة القادر المختار
لا يقال لعل من الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم
محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما تقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا وهو ظاهر ولم يريدوا
بالحيز هاهنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لا يكون له محل كالمحدد فضلا عن ان يكون
طبيعيا ولا الفراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا
وقال ايضا الجسم الاول له حيز لا مكان ولا وضع ترتيب لا يقال الاختصاص بالحيز الطبيعي كما انه
ليس معللا بالاسباب الخارجة كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل لا بد من خصوصية فينقل الكلام اليها
وهكذا قلنا قد سبق في بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واعترضوا على ان الحيز الطبيعي لا يكون
الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد ففرض عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو محال بالضرورة
او في احدهما فلا يكون الآخر طبيعيا وايضا اذا اخرج خارجا بالقسر ففرض زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما
وهو محال او الى احدهما وفيه ميل عن الآخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع او لا يتوجه الى شيء منهما فلا يكون
شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون الحصول في احدهما او الميل اليه بحسب ما يتفق من الاسباب
المخصصة مانعا من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجة نعم يرد انه
يجوز ان لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجح بلا مرجح وكون كل مانعا من الآخر بل يبقى حيث وجد وجعل
صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعي من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام
متماثلة لا تختلف الا بالعوارض قال ومنها انه يمتنع اعلم ان ظاهر مذهبي المنع والتجويز ليسا على طرفي
النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض[٢]
وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض اما في الازل كما هو رأي الدهرية القائلين بان الاجسام
قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لا يزال كما هو رأي الصالحية من المعتزلة فيرجع الاول الى الايجاب الكلي
والثاني الى السلب الكلي ولا اشتباه في الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض
الا ان القائلين بالتفصيل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شيء من الالوان وهم
المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع
او الافتراق وهم البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق في الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخلو عن حركة
او سكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الكلي المدعى يصلح للرد على القائلين بالسلب

[٢] اي من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا في نهاية العقول وقال الامام الرازي مذهب اهل الحق ان الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اعراضها وعن احد اضدادها ان كان له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد واحد وعن احد مثله ان قبله عرض لا ضد له ولا خلاف في امتناع العرو عن الاعراض بعد قبولها صح

الكل وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون
التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لما بينا من تماثل الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون
الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم اعني امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض
لان البعض كاف في التشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعني الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه
انما يمنع امتناع خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث
وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج في التتميم الى قياس ما قبل الاتصاف
اعني الازل على ما بعده اعني ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض تعميما للدليلين في جميع الاعراض
وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما لقابليته ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان
على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوه
الاول انه لو لم يجز لكان الباري تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو مناف للاختيار والجواب
ان عدم القدرة على المحال كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثاني انه لو لم يجز خلو
الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان
الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لا نسلم خلوه عن اللون
بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شأنه الاحساس مع سلامة الحاسة وسائر
الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع قلنا فتح هذا الباب
يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة واصوات هائلة ولا ندركها لمانع فقد يجاب بان التكيف
ضد اللون لا عدمه قال ومنها انها متناهية الابعاد جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد
الجسمي هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء وعلى القول بلا تناهي الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين
وابي البركات من المتأخرين والمشهور من ادلة المانعين ثلاثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر
من المتن وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه
العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى نهاية
والمسامتة بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان تعينها بالفعل غير لازم ما لم يقطع الخط بالفعل وفيما
اورده من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه منها لزوم اول نقطة المسامتة
مستندا بما ذكر ثانيا من بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لا تناهي البعد لا يلزم اول نقطة
المسامتة لان الحركة والزاوية ينقسمان لا الى نهاية فتقبل كل مسامتة مسامتة لا الى نهاية اول ولا خفاء
في ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعدما لم تكن فيكون لها اول بالضرورة ليس بموجه
الا ان يجعل معارضة في المقدمة وجوابها النقض بكل قياس استثنائي استثني فيه نقيض التالي فانه
لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما يذكر في بيان استحالة اللازم وفساده بين والحل
بان هذا ليس نفي الملازمة لان الملزوم محال فجاز استلزامه للنقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور

لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما ذكرنا وعدم ثبوته لما ذكرتم على انه يجب ان يقال لو وجد البعد مع الوضع
المذكور فاما ان يثبت اول نقطة المسامتة اولا يثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل
حدوث المسامتة لا يقتضي الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين يلزم البداية بحسب المسافة اعني
اول نقطة المسافة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول
لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال انما لزم على تقدير لا تناهي البعد مع الوضع المذكور وهو
لا يستلزم استحالة لا تناهي البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان الوضع
وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها ان الامر باستحالة اول نقطة
المسامتة في الخط الغير المتناهي وما ذكر في بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم
وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يعرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري مجرى الحسيات
لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الا مكابرة ولهذا لا يقع فيها اختلاف الآراء وانما الكاذب هي
الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واعتراض الامام
بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهي الابعاد
وبناه على في المطالب العالية انا نعلم ما يعرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركزه
الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة تميل بخطها الموازي للمحور الى المسامتة حدث زاوية قابلة للقسمة ولا
محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا للنقط فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد تعرض فيها نقط لا الى
نهاية فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة التي لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء او ملاء يمتد
فيه الخط او ينتهي اليه طرفه وما ذكره الامام من ان صريح العقل شاهد بالمسامتة طرف هذا الخط لشيء ووقوعه
خارج العالم وان انكاره مكابرة في الضروريات مكابرة قال الثاني هذا هو البرهان السلمي وحاصله
انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال وجه اللزوم على ما نقل
عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقي مثلث ولا خفاء في انهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا
الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد
البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى بعد لا يكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمحال وانما المحال وجود بعد بينهما
ممتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره بانا نفصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ونسميه
بالبعد الاصل وامتدادات الخطين حينئذ بالامتدادات الاصل فيكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتدادات ولو لزم
من عدم تناهي الامتدادات وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل
نسبة زيادة الامتدادات على الامتدادات الاصل واذ قد امكن تساوي الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة
مع المزيد عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول
كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية يوجب عدم تناهي
المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا عما اذا كانت

مناقضة فان انقسام المقدار ربما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي
اولا يظهر وتم في صورة التزايد فلا خفاء في ان التزايد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان في هذا
التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص
صاحب الاشراق في بعض تصانيفه البرهان بانا نفرض بعدا ما بين الخطين وايما يقدر امتدادهما فلو امتدا
الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المسافة لا يكون مساويا لغير المتناهي وعلى قدره وهذا
اللزوم واضح لا يمكن منعه الا مكابرة لكن لما كان في امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض
زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة وللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين
متقابلتين من ساقي المثلث ولزوم كون زواياه متساوية لقائمتين لزم ان يكون كل من الزاويتين
ثلثي قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس فيلزم من عدم
تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين
ثلثي قائمة فاخترع البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز مستدير كالترس مثلا ستة خطوط قسمته
الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين
من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا
والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد البعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد في لزوم
تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم
شعوره بالهندسة واعترض على هذا الاثبات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والاتساع فيما بين
الخطين الى غير النهاية لا وجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو اخر الابعاد
يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهي
بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم انما لزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم لا تناهي الخطين والجواب
انه لما لزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لا تناهي ساقيه ظاهرا
لا يمكن منعه واما السند فلنا لا علينا لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها
بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لا تناهيهما فيكون اللاتناهي محالا وحاصله ان لا تناهي
القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة بل مستلزم له فيلزم الخلف وتقريره انه
لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون
الا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان المتناهي لا يكون مساويا لغير
المتناهي وقد فرضناهما متناهيين هف ولم يكن المحال ناشيا من لا تناهي الخطين فللعلم الضروري
بامكان ما عداه من الامور المذكورة قال الثالث هذا برهان التطبيق وتقريره
انه لو وجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء
كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء او لا يقع ولا

بحاله يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقد مر
في ابطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة قال
ومبنى الاول اي برهان المسامتة على نفي الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى
البرهان السلمي على ان يكون لا تناهي البعد من جهات حتى يفرض انفراج ساقي المثلث لا الى نهاية بل في الترتيبي
لا بد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان طريق السلمي مبنيه على طريق الزام القائلين بلاتناهي الابعاد
في جميع الجهات ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار
الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع للتساوي ومثل اختصاص ذلك بحاله وضع
وترتيب ليحصل النقص عن البعض غرائب الاعداد وحركات الافلاك قال وقد كثرت
الوجوه اي وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد بتصرف في البراهين المذكورة واستعانة ببراهين ابطال
التسلسل لنا وجوه التصرف في السلمي فقد سبقت واما في المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص
وتقريره انه لو امكن لاتناهي الابعاد لامكن ان يفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملاقاة
له مقاطع لخط اخر غير متناه وان يتحرك تلك الخط الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها
بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الاخر وهو لا يتصور الا
بنقطة هي طرف من احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير
المتناهي سيما بحيث ينتهي من المقاطعة الى المسامتة الى الموازاة وابو البركات اورد هذا المنع على برهان
المسامتة وتبعه صاحب الاشراق في المطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه
وثانيهما برهان الموازاة وهو ان يفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهي ثم موازيا له بحركة الكرة
فلانتهاء المسامتة يلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي اخر نقط المسامتة وهو محال لان كل نقطة يفرض كذلك
فالمسامتة بما فوقها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فمثل ان يفرض البعد الغير المتناهي اذرعا
ثم يعتبر التطبيق بين عدد الالوف منها وعدد الاحاد على ما مر في التسلسل او يقال ما بين المبدا المحقق والمفروض
وبين كل ذراع منه لكونه محصورا بين حاصرين متناه من الكل لانه لا يزيد على ذلك الا بواحد او يقال الا
ذراع مترتبة في الوضع فنطبق بين قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا لزم وجود
ذراع له بعدية لا قبلية لان للمبدا قبلية لا بعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثاني وقبلية
الثاني بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فيبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف وايضا للاول قبلية
بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية قال احتج المخالف بوجوه فان قيل
الاول ان لا نشك ان سوى الجرم اي ورآء العالم امر الخلو ما من غير دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة
على انه غير متناه قلنا نعتقد ان بطلان رأي من زعم انه عدم محض ثم يدلان على تمام المط بمعونة مقدمات
معلومة مثل ان ما يلاقي طرف العالم لا يكون الا خلاء وهو بعد او جسما وهو في بعد بل اذا بين استحالة الخلاء
تعين انه جسم ولا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ما ورآءه ليس عدما محضا

قال خاتمة جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهي الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان
طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ذوات
الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومتعلق الاشارة الحسية والمعدوم او المجرد يمتنع الحصول فيه
او الاشارة اليه وبهذا يخالف الحركة في الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك
بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول في الجهة الحصول
عندها وصولا وقربا كما ان معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتادى اليها وذلك لان كلا من المتحرك
والحركة منقسم فلا يقع حقيقة الا في منقسم والجهة لا تقبل الانقسام اعني في ماخذ الحركة والاشارة اذ لو
انقسمت الى جزء من ملاقاة الجزء الذي يلي المتحرك اما ان لا يتجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو
الجهة من غير مدخل للجزء الاخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما
الى الجهة فهي الثاني فقط لا يقال بل في الجهة لانا نقول الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن
جهة او الى جهة ويعود المحذور وللقطع بان الجهة هي مقصد المتحرك لا المسافة التي يقطعها الحركة وهذا يدل
على انها لا تقبل الانقسام في ماخذ الحركة والاشارة وهو كاف في افادة المط اعني امتناع وقوع الجسم او
الحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا يكون الا نقطة بل ربما يكون خطا او سطحا بل الكلام
في ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى يكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه
ام الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لا يكون الا على سطح محدد والجهات الحق هو الثاني
قال ثم انها اي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم
واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امران احدهما خاص وهو انه
يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عامي
وهو اعتبار حال الانسان فيما له من الراس والقدم فيحصل له الفوق والتحت ومن البطن والظهر
فيحصل القدام والخلف ومن الجانبين اللذين عليهما يدا قوى في الغالب وهو اليمين واخرى اضعف
وهي اليسرى فيحصل اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في ساير الحيوانات بحسب المقايسة والمناسبة وكان في هذه
الاربع الفوق والتحت مايل للظهر والبطن والقدام والخلف مايل للراس والذنب وليس شيء من الاعتبارين
بواجب ليصح انحصار الجهات في الست قال والطبيعي منها اي من الجهات جهة العلو وهو ما
يلي راس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدميه بالطبع حيث لا يتبدلان اصلا والاربعة الباقية
وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب
شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير ما يلي رجله تحتا وما يلي راسه فوقا بل يصير راسه من تحت
ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون راس كل
منهما فوق ورجلها تحت قال والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل بل هو فوق ما يسبق

الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر وكذا القدام
والخلف واليمين والشمال والحق ان التضايف انما هو بين الفوق وذي الفوق وكذا البواقي
وان الجهتان قد ينفكان في التعقل بل في الوجود كما في الارض فانه لا تحت لها الا بالوهم فان جميع
اطرافه امتدادا انها تنتهي الى السماء فلها الفوق قال ومنها اي ومن احكام الجسم
انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا اربعة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها
واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته وبعض
بالصفة ما يعم الصور والاعراض وبالتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها
من الصورة والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان
كل حركة يفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها
وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم يزل عنصرا ما لكن خصوصية النارية
او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة فانه يحتمل من قبول الكون والفساد والثالث قدمها
بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذوات التي ادعوا
قدمها انها اجسام او ليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة كلها او واحد منها والواقي يتلطف
او يتكثف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او جوهر غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات
او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات وعلى تقدير
عدم الجسمية فقيل هي نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى
فحدثت الكائنات وقيل وحدات تجردت وصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت
الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب
مختلفة مفصلة في كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء
والرابع قدمها بصفاتها دون ذواتها فغير معقول قال لنا وجوه المشهور في الاستدلال
على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث لان الاعراض كلها حادثة اذ لو كانت
قديمة لكانت باقية لما مر من ان القدم ينافي العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق
من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو
عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا بالكون في غير ذلك الحيز فحركة والا فسكون
لما سبق من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما
انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زماني حيث
لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة
السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما

ان الحركة في معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا ولقضائها على التعاقب والزوال اعني طريان العدم
ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه امتنع قدمه واما السكون فلانه وجودي جائز
الزوال ولا شيء من القديم كذلك لما مر وانما قيد بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول بالوجود
اذ دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب انما قام في الموجود واما
كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم
نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فاذا جاز الحركة
على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط واما مركبات فالبسائط
يجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول في حيز الآخر وما ذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من
بسائطها المتماسة ان يكون مماسها الذي وقع في جزء من هذا البسيط لسائر اجزائه المتشابهة وذلك بالحركة
واعترض على ما ذكر في امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول
الكون متحركا او ساكنا واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبانا لا نسلم
ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون في
حيز آخر وهذا في الازل محال لان الازلية تنافي المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام في الكون المسبوق
بكون آخر للقطع بان الكون الذي لا كون قبله حادث قطعا وفيه المط وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام
ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل في حيز آخر كان حركة وما ذكر من ان هذا ينافي الازلية
باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كونا لا كون قبله بل معناه
نفي ان يكون للشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له
بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة الآتية لا الى نهاية فان قيل ما ذكرتم من دليل
امتناع الازلية انما يقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة
بحركة اخرى لا الى بداية والفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة
وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية ويرد المنع على الكبرى ايضا اي لا نم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية ولا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية
ونهاية على ما هو رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون
ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية
الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما
ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق
للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث
الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة
من الآن واخرى من يوم الطوفان فان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل

الاول من هذه ما لا اول من ملك وهكذا الى ما لا نهاية ثم نطابقهما فتساوى الكل والجزء او لا فينقطع الطوفانية ويلزم انتهاء
اللانهائية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق التضايف وهو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الى ما
هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير ولضرورة تضايف السابقية والمسبوقية
وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان تشمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهى وتقريره انا نفرض
سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فيقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية ما فوقه فيلزم الانتهاء
الى ما له السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف قال وقد يذكر لبيان امتناع تعاقب الحوادث
لا الى بداية ونهاية وجوه اخر منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان
كل زنجي اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا ترى ان كل زنجي فرد وبعض من المجموع
بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن
الى ما لا نهاية اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام
اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما تقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشيء عن الشيء
ان يكون بحيث لا يبقى منه شيء في مقابلة ما بقي من الزائد فينتهي الناقص ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد
عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم يكن الزيادة والنقصان من جانب
المتناهي ولا معنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان يحصل في احد الجانبين شيء لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب
الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان
ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضائها قلنا ورد
بالمنع فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل
ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على
الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير مستقرة الاجزاء ولا شيء من الزايل بأثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول
مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثر الفاعل المختار كانت الحركة اثرا له لان الموجد لكل جزء
من اجزاء الشيء موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في تحقيق استناد الحركات الى الموجب القديم وانه يجوز
ذلك بشرط حادث فعاية الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء
السابق ومنها ان كل حركة تفرض لا بد من ان تكون مسبوقة بحركة اخرى فلا يكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لا
تكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد بانا نختار الاول ولا نعني
الا حدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث آخر ومنها
انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلي لان ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع
تلك العدمات في الازل اذ لو تأخر شيء منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات في الازل فان حصل شيء
من الموجودات في الازل لزم تقارن السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب
واعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف تجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها

١٣٢

شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات
وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الاوقات وما يقال انها لو لم يكن متقارنة في حين ما لكان حصول
بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لا تتقارن في حين بل العدم يناسبها
لا التعاقب فيها قال ولولا القصد ببيان ان القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه بعض
الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام
صغار ازلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهي في الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتكون بحركات المركبات من اجتماعها
وبعضهم من انها متحركة تتصادم فتسكن فتتكون الافلاك والعناصر والافلاك تتراحم لا تفتقر الى بيان ان السكون
وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وان للحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض وهو انه لو كان شيء من الاجسام
قديما لزم اما كون قديم او تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري
فان العقل اذا تصوره وتصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شيء من اكوانه قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا
بكون آخر لا الى بداية وهو الامر الثاني واما استحالة الامرين فالاول بما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز
اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون جايز الزوال ولا شيء من جايز
الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى ما جاز عدمه انتفى قدمه والثاني لما مر من طريق التطبيق
وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك قال الثاني ان الجسم محل للحوادث اي متصف بها لكم المتنافي
ولا شيء من القديم كذلك لما يجيء في الالهيات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالمنع ظاهر ودعوى الضرورة
باطلة وان اخذت جزئية لم يفد المطلوب اعني حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية
مما لا نزاع فيه قلنا نأخذه كلية ونبين بان الافلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات والاوضاع الحادثة
والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الاخر ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة قال
الثالث لا خفاء في ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى المؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجيء انه فاعل
بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالعدم لان القصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال
عدمه وبهذا يثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض ولتسكن بصفاته القديمة ولا يتم الاستدلال
من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا
لكن يبنى على المغلطة المشهورة وهي ان تأثير المؤثر في الشيء حال وجوده تحصيل للحاصل وقد عرفت حلها
واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص او حيز
مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء ويرد عليه
انه يجوز ان يكون باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة قال السادس
الرابع لو كان الجسم قديما فقدمه زايد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب وح اما ان يكون قدمه قديما
فيتسلسل الكلام الى قدم القدم ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه
ظاهر لان القدم اعتبار عقلي لا يوصف والايضا قدم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه

اما حادث فقط او قديم فيكون الجسم الموصوف به ازليا بالقدم قال تمسك القائلون بقدم العالم
بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه لتأثير الصانع في العالم وايجاده اياه لا بد ان يكون حاصلا في الازل
اولا والثاني باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتقريره انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد منه لوجود
العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حق فكذا التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته التامة
واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا ننقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده
لا بد ان يكون حاصلا في الازل اولا ونتمم والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا
يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لا يقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة
مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء لا الى بداية
على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتيب في الوجود على ما شأن العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان البرهان
انما قام على استحالة التسلسل في المبادي المرتبة دون المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف
متناول لما ينضبط الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان
يكون مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات وارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث
اليومي لا يقال تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة
ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فهو انا لا نم انه لو كان جميع ما لا بد منه في ايجاد
العالم حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص
متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع
الترجيح بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك
الهارب احد الطريقين فان قيل لا نزاع في ان نفس الارادة لا يكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان
قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا فان تعلق الارادة مما يقع بالارادة
من غير افتقار الى امر آخر اي نحصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ويلزم فيه التخلف عن تمام العلة قال الثاني
لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم
حق اذ لو كان في الازل ممتنعا ثم يصير ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب المحال فكذا التالي وجه اللزوم انه اذا كان
الامكان مع صحة التأثير متحققا في الازل ولا يوجد التأثير الا فيما لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا تتناهى وذلك
لا يليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان
يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل
على ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال دائما وقد سبق
ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع قال الثالث قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة
من تركب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما قال الرابع لما كان
الزمان اعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقية الملزوم فلانه لو كان الزمان

حادثا اي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان
الزمان ممكن والممكن يقتضي لا استحقاقه الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يفتقر بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع
يجامع المتأخر وعدم الشيء لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا باطل لاستلزامه وجود الزمان
حين عدم لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر والجواب بعد تسليم وجود
الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة بالمعاني المذكورة
لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك
لا يقال المتقدم والمتأخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس
مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاء ذلك من جهة ان الامس اسم
للزمان المأخوذ مع التقدم المخصوص واما في نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينها
لكونها عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون
وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق في الاقسام الخمسة مسندا الى السبق فيما بين اجزاء
الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر ولا يضر تسميته زمانيا بمعنى آخر
وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه قال هذا والتحقيق يؤيد ان الزمان عندنا امر وهمي يقدر به المتجددات
وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا من جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان ثبت
للفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث
وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود الباري لا بد ان يكون متقدما على وجود العالم
بقدر غير متناه او لا فعلى الاول يلزم قدم الزمان لانه معنى لا متناهي القدر وجود قبليات وبعديات متصرمة
لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الباري
او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه في
حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه في الازل فيكون قديما واما ان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك
بان لا يوجد قبل ذلك الزمان فيكون حادثا وهو محال قال

الفصل الثاني

فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ويشتمل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات
المزاجية او غير المزاجية او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة قال جزؤه المقداري احتراز عن الجزء
العقلي كالجنس والفصل والعيني كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد لا في البسيط
ولا في المركب قال والمأخوذ في كل قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودي
والآخر عدمي له فالاول يشير الى ما جعل ماخذا التفسيرين اعني لما تألف من الاجسام المختلفة الطبائع وتساوي الجزء
والكل في الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات
مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة في الوجودية والعدمية فالبسيط ما لا يتألف من المختلفات حقيقة ما لا يتألف
منها حسا ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا والمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف حسا ما لا يساوي حقيقة

بالاساوي حسا فالمأخوذ من المأخذ الاول للمركب وجودي وللبسيط عدمي ومن المأخذ الثاني
بالعكس فمثل الحيوان لتالفه حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه للكل في الاسم والحد لا
حسا ولا حقيقة كان مركبا باي تفسير فسر وباي اعتبار اخذ والماء لعدم تالفه منها ولمساواة جزئه الكل فيهما
كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تألفه منها لا حسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا
على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين والذهب لتالفه من الاجسام المختلفة حقيقة
لا حسا ومساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار
الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس قال ولنعلم بعد ان اكثر المباحث التي تورد في الاقسام الاربعة من هذا
الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا
لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولم يثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من
الهيولى والصورة قال القسم الاول في البسائط الفلكية جعل اول المباحث في اثبات
فلك محيط بجميع ما سواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات
ذوات اوضاع واطراف ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متعينتان
لا متبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به تتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل
ليتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع
واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمان مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر اولا فان احاط كان هو المحدد
اذ العبرة بالانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما في جهة من الآخر فيتحدد قبلها عن الجهة او تعارتها
لا سابقا عليه ليصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمط
اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب
من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه
كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن بعض طبعا عن الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن الاستدارة
لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبلها او معه
فلا يكون متحددة به وجه اللزوم اما في البسيط عن الاستدارة فظاهر واما في المركب فلان ما الفه لا يتصور
الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه ملاقي باحد طرفيه
شيئا غير ما يلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما في الحقيقة فيجوز ان يلاقي ذلك الشيء بالطرف الآخر وذلك بالحركة
من جهة الى جهة وفي هذا نظر لانه انما يستدعي تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفس المركب وبهذا يظهر ان
الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام قال لا مال على اشارة الى نقض وجهين اورد استدل
بهما على كروية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدود ورد بالمنع
فان الشكل البيضي او العدسي بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته
صرت في القرب من جانب البتة غايته الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم

من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء لو لا ما لزم الزوايا ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا
ومحدبه مضلعا وتحرك على قطره الاطول او عدسيا وتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل
طبقة المحدد واحدة لا تمحي فيكون محدبه مستديرا كمقعره قلنا فيكون ذلك مستندا الى امر اخر لا الى
ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضي سطح يحيط به قوسان متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسي
ما هما اعظم وكل منهما اذا ادير على نفسه حصل مجسمه اوليكون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط
انما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين هف قال ثم معنى كونه محددا جواب سؤال
تقديره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها
فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما يتعين
به وضع الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه
نقطة من الارض ليكون للارض دخل في التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز المحيط فلك الافلاك
ومتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية
فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودونهما كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون
واحدا محيطا بذي الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار
هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل اطباقهم على
كون النار خفيفا على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر يدل
على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير
فلم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس
لسطح ذي المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي لا جهته فان العنصر انما
يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطالب
للارض الا يرى ان النار لو فرضت قاطعة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق
النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انما يطلب جهة الفوق تجوز بمعنى انها
تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب
الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حتى يجعل ما يلي محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلي مركزه تحت
كالمقعر فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه او اليه الاشارة فيكون الاشارة من مقعره الى محدبه
من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله لذاته فوق كالاف الارض فان تحتها بحيث
لذاتها لا لحصولها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت قال لا افتقار في اثبات المحدد
مبني على امتناع الخلاء والا لجاز ان ينتهي اليه الامتدادات ويتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام
بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه
بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا

ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة
الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم يمتنع الحركة
المستقيمة على السموات كما لم يمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما زعموا على اثبات
المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد ولا
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروايح ولا اللين والخشونة
والملاسة ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر في المحدد خاصة
دون ساير الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدا ميل مستدير
فلا يتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع الميلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة
وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها ارادية لا ذاتية
يمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة واليبس
والملاسة وهي في دورانها يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة
غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات متناسبة مستحسنة يعف عندها القوى البدنية ويتحير النفوس ان تشتر

قال **المبحث الثاني** **اقول** قد انجر الكلام مهنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن
احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها
لان بعض ذلك مما ينتفع به في الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة
واوقات الصلاة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد خبرة
بدايع حكمة الصانع وتمام قدرته وبعضه مما كتب السنة لفساده فتحكم كذلك فهذا العلم فيما بينهم انه انما ذكر
على طريق الحكاية عن علم افرد براسه يسمونه المجسطي فلا باس لو اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها ان
شاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف فتعجب من لراوي نظر في هذا الفن مع قلة اهتمام الحاكي بالمحكي ويعد ذلك
مفترا على المتصدي لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وساير الكواكب متحركة بالحركة
اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب
السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة غير
متشابهة تقاس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك كالحيتان في المياه بنوا
على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض الكاينة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاولين وسبعة للحركات
السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين من زمان واحد من جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع بجواز
ان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة محيطا بعضها ببعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا
في السموات فضلا لا حاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تستند الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص
وذلك بان يتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية **قال** صاحب التحفة يجوز ان يكون سبعة بان يكون
الثوابت ودواير البروج على محدب فلك زحل ويتعلق بنفس مجموع السيارة تحركها الحركة الاولى واخرى بالتاسع

تحركها الحركة الاولى لكن يشترط ان يعرض دواير البروج متحركة بالسرعة دون المنطقة ليستقل الثوابت
بها من برج الى برج كما هو الواقع **قال** وانه لا كوكب عليه وانه يتحرك انما جعل ذلك من قبيل
زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحيتان في المياه لا يقولون بذلك
قال يسمى معدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد
بالمنطقة اعظم الدواير الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان عند حركة الكرة والدواير
الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبي العالم وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق
يسمى الشمالي والآخر الجنوبي **قال** ويتم دورته في قريب من اليوم بليلته انما قال في قريب لانها
تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المشرق الى المغرب **قال** ويحرك الكل يعني يحرك
التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها وهو عليها
حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والا فمن الحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط ليس بلازم الا اذا كان
المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على ما يجيء ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة **قال**
وتحته فلك الثوابت سمي بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ما عدا السبعة السيارة وسميتها
ثوابت اما لبطء حركتها في الغاية بحيث لم يدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على وتيرة
واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثوابت على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع
وقطبيه لان حركة الحاوي والمحوي اذا كانت على مناطق واقطاب باعيانها لا يحس باختلاف الحركتين بل
انما يحس بحركة واحدة هي مركبة من مجموعها ان اتحدت الجهة او حاصلة من فضل السريعة على البطيئة ان اختلفت
والا لم يحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا نعرف بالآلات القياس ان الثوابت لا يحفظ ابعادها عن قطبي
العالم بل عن نقطتين غيرهما واختلفوا في مقدار هذه الحركة فعلى راي بطلميوس ومن قبله يقطع في كل ماية سنة
درجة فيتم الدورة في ست وثلثين الف سنة وعلى راي المتأخرين يقطع في كل ست وستين سنة درجة فيتم الدور
في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها يقطع الدرجة في كل سبعين سنة فيتم الدور في خمسة
وعشرين الف سنة ومائتي سنة ويوافقه رصد مراغة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال في الالات او الاسباب
لا يطلع عليها الا خالق السموات **قال** واستدلالا من الكسف يعني انهم وجدوا القمر يكسف ساير
السيارات ومن الثوابت ما يكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم في البواقي الا الشمس
فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها لشيء من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق
الزهرة وعطارد استحسان لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من
السيارات بمنزلة شمسة القلادة وقد تاكد هذا الاستحسان بمناسبات اخر وزعم بعضهم انه راى الزهرة
كشامة على صحيفة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ مأخوذ من اختلاف
المنظر وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكواكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز
العالم والآخر من موضع الناظر فان وجوده يدل على القرب عنا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية

والثوابت فعلم انحطاطهما ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بانه لم يسم ذات الشعبتين
بعضه في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس دايما لا يصلان الى نصف النهار
ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب كثرة الافلاك فانه لا يمتنع كون الثوابت على الافلاك شتى
منطبقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفصل المستغنى عنه فلا حجة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان
يكون كل من الثوابت على فلك ويكون بعضها تحت السيارات او فيما بينها قال وافلاكها الكلية ممثلات
يعني ان الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اي موافقا
له في المركز والمنطقة والقطبين قال وفي جوف ممثل القمر يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية
التي يشتمل عليها الافلاك الكلية وقد ارشدهم الى ذلك ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع
والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهر لكونه المحرك للجوزهرين وستعرفهما ومنها مايل القمر وهو
فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون منطقته مايلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لا يتغير
فالجوزهر يماس بمحدبه مقعر ممثل عطارد وبمقعره محدب المايل المماس بمقعره لمحدب كرة النار ومنها الافلاك
الخارجة المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك موافق المركز
يماس بمحدبه محدب الموافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الارض ويسمى الاوج وبمقعره
مقعر الموافق على نقطة مقابلة للاولى هي اقرب نقطة عليه منه ويسمى الحضيض فبالضرورة يبقى الفصل
من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظ الوسط
بقدر ما بين مركزي الموافق المركز والخارج المركز يتدرج ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتي التماس
الى ان يلتقي طرفا الغلظ وهذان الجسمان يسميان بالمتممين ويكون ذلك التدرج من الغلظ الى الرقة
فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوي منهما يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة
المحوي عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز اخر كما في عطارد ومنها
التداوير والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز يماس سطحها محدب الخارج بنقطة تسمى الذروة و
مقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث يماس
سطحه سطحها على نقطة ولم يعتبر لها ولا للكوكب مقعر بل اعتبرا مصمتين بقوله
ثم في ثخن المايل اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز في القمر المايل
وفي البواقي ممثلاتها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه التدوير وبه يحمله مركز التدوير
وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز الحامل وهو الخارج المركز الذي ينفصل
عن المدير انفصال المدير عن الممثل ويكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز واوجان
وحضيضان واربع متممات والمايل في المتحيرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير اذا تقرر هذا
فنقول للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه الشمس وللقمر ممثل في جوفه مايل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير وفيه
القمر ولكل من الاربعة الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير وفيه الكوكب وهذه صورها

قال المبحث الثالث اقول لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار
متقاطعين على نقطتين توهموا دايرة تمر بقطبي التقاطع وبقطبي البروج وافرزتها الاقطاب الاربعة وتقطع معدل
النهار ومنطقة البروج على زوايا قوايم فتقع على غاية بعد ما بين المنطقتين ويسمى الميل الكلي فيجب ان
ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية ثم توهموا على كل واحد من ربعين متلاصقين منها نقطتين بعد كل منهما
عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع الذي هما فيه ثم توهموا اربع دواير تمر بالنقط الاربع ومقابلاتها
من الربعين الباقيين وفرضوا الدواير الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وساير الافلاك الممثلة
اثني عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين
قسما سموا كل قسم دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية الى ما بلغ وسموا احدى نقطتي
تقاطع المنطقتين النقطة التي يجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني ما يلي القطب الشمالي اعتدالا
ربيعيا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى الجنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطتي تقاطع منطقة البروج
والدايرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال انقلابا صيفيا وفي جانب الجنوب انقلابا شتويا
لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الاخذ في الشمال الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها
للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الاخذ في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان
والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقرب
والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت
وهذه الاسامي ماخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وحين سقطت
عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن ابقوا الاسامي تيسيرا للامر في ضبط الحركات قال وكل من السيارة
يقطع هذه البروج على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه
خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعني بالحركة اجمالا الحركة المركبة التي بها اعتبر انتقال الكوكب

من مرج الى مرج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس
تقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة واربعة وخمسين
يوما وسدس يوم وخمس يوم وهي السنة القمرية وزحل في ثلثين سنة والمشتري في اثني عشرة سنة والمريخ
في سنتين الا شهرا ونصفا وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب وان التحقيق فيعرف
من الزيجات قال ولا بد تفصيلا اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالي وخلافه
فمن الحركات الى خلاف التوالي حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير قطبيهما
ويظهر في اوج الحامل وحضيضه وتحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل
وهي في اليوم ثلثة تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير وكون حركته على
خلاف التوالي وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان في نقل صاحب المواقف سهوا ظلم لابد من التنبيه له
وهو انه جعل حال مركز التدوير ما اوج الحامل في الميزان والحمل المقابلة وانما هي المقارنة وجعل المدير اسما
لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح
والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل والامر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج
وقطبيها كل يوم ثلث دقايق واحدى عشرة ثانية وبها تتحرك جميع افلاك القمر فتنتقل الراس والذنب
ولذلك ينسب اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مايل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة
البروج وغير قطبيهما كل يوم احدى عشرة درجة وتسع دقايق ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه ويسمى الاوج
لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر والمايل بحركة الاوج وباقي حركاتها الى التوالي فمنها حركات الافلاك
الممثلة سوى ممثل القمر وتظهر في الاوجات والحضيضات وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب
بعضهم الى انها حركته واختار الاجزاء في كونها حركات الممثلات بذواتها احترازا عن كونها عطارد والقمر
عدم تحركها بحركة الثامن لان تحرك الحاوي بالمحوي ليس بلازم ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز سوى
ما يختص باسم المدير لعطارد وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة
على منطقة البروج ودون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشتري خمس دقايق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة
وللزهرة كما للشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة
جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير قطبيهما ويظهر في مراكز تداوير الكواكب الستة
ولذلك سمي حركة مركز الكوكب ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها
والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمايل وهي في كل يوم لتداوير العلوية اعني زحل
والمشتري والمريخ بفضل حركة الشمس على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولتدوير
عطارد ثلثة اجزاء وست دقايق ولتدوير القمر ثلثة عشرة جزءا واربع دقايق ولا محالة يكون النصف
الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالي قال ويقع للقمر يعني لما كان
حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمايل لم يقع له ميل عن منطقة البروج الا بحسب المايل ولما كان حركة تداوير

المتحيرة على غير مناطق حواملها المايلة عن منطقة البروج الا بحسب المايل ولما كان كان لها ميل بحسب
المايل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن منطقة المايل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس
من الدايرة المارة بقطبي البروج وبراس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى
يقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو بمقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالي يقع
بين نقطة الاعتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقطع دايرة عرضه فلك
البروج عليها ان كان ذا عرض قال ونقطتا تقاطع المايل والممثل بالجوزهر يعني ان مايل القمر و
الافلاك الخارجة المراكز للخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست في سطح منطقة البروج بل مايلة عنها فلذا تقاطع
الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهر بين النقطة التي يجاوزها الكوكب الى شمال منطقة البروج بالراس والتي
تقابلها بالذنب تشبيها بالشكل الحادث من نصفي المنطقتين من الجانب الاول باثنين وجعل الاخذ في الشمال
راسا لانه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قال فظهر انه يعني
لما اثبتوا فلكا للحركة اليومية وآخر لحركة الثوابت وتاملوا في احوال السبعة السيارة واختلافاتها حكموا بان
للشمس ممثلا وخارج مركز وتدويرا وللقمر مايلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية والزهرة ممثلا
وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك
الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا ان الفلكيات انها منتظمة حركاتها
لا يعرض لها وقوف او رجوع او سرعة او بطوء او انحراف عن سمتها فحين ادركوا شيئا من ذلك اثبتوا له
سببا لا يخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطوء واثبات
التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج
مركزه عن مركز العالم الذي يختص بقربه يكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون في القطعة
التي هي ابعد منه بطيئة وفي القطعة التي هي اقرب سريعة لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى
البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا خرج خط مار بالمركزين وتصل الى الاوج والحضيض
ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين والخارج
المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون في النصف الذي فيه الاوج من الممثل واصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي
منه والكوكب لا يقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل
على تفاوت المساحتين اعني القسمين من الخارج المركز فيرى الحركة في النصف الاوجي بطيئة وفي الحضيضي سريعة
وعند طرفي الخط متوسطة كما اذا تحرك متحرك في ساعة فرسخين وفي اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلي الربيع
والصيف اكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء مع ان كلا من المدتين زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا
كانت الكوكب من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله اعني النصف الاعلى في المتحيرة والنصف
الاسفل في القمر يرى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان في النصف الذي يخالف
حركته حركة حامله اعني سافل المتحيرة واعلى القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج

متصل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركة الصعود المساوي لحركة الحامل وذلك انما يكون في المتحيرة
دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير والحوامل من الكواكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالي
جزءا ويرده التدوير الى خلاف التوالي جزءا فيرى من فلك البروج في موضعه كانه لا يتحرك وان زادت حركة
التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزءا والتدوير يرده جزءين مثلا قال واما هذه
البيانات فقد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما يشاهد ويدرك
بالرصد والاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم
المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات لاسباب
اخر والجواب انها مقدمات حدسية حيث يحكم العقل الجازم بانتظام التمويهات بثبوتها عند ادراك
ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به في امر الخسوف والكسوف
ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس به كالمجرة ومحو القمر وان اختلاف الشمس بالبعد والمطور
مبني على التدوير او الخارج المركز وان حركات اوجات الممثلات بانفسها او بالفلك الثامن قال
كالمحو سواء اورد ههنا من الحدسيات المشهورة فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف
والكسوف وذلك لان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل
يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته ويكون ابدا المضيء من جرمه الكرى اكثر من النصف
بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس منفصل بين المضيء والمظلم دائرة قريبة من العظيمة يسمى دائرة النور ويفصل
بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة يسمى دائرة الرؤية والدائرتان متطابقتان
في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه مما يلي البصر وهذه الحالة هي المحاق وكذا في الاستقبال
لكن ما يلي البصر حينئذ هي القطعة المضيئة والقمر يسمى بدرا ومتقاطعان في سائر الاوضاع اما في التربيعين فعلى
زوايا قائمة فيرى منه التربيع واما في غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان ما يلي الشمس
هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي يلي المنفرجة واول ما يبدو للناظر
بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حسب البعد بينه وبين الشمس قريب من اثني عشر درجة او اقل او اكثر على اختلاف
اوضاع المساكن قال واذا كان القمر اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم
الاستنارة والانارة بالنسبة الى الابصار حين ما يكون من شانها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار
وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكون لا محالة [illegible]
احدى العقدتين الرأس او الذنب او بقربهما بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره
وقطر الشمس فلا محالة يحول بين الشمس وبين البصر ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظر اما الكل وهو
الكسوف الكلي او البعض فالجزئي ولكونه حالة تعرض للشمس لا في ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز ان
يتحقق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا استترت السراج بيدك بحيث يراه القوم وانت لا تراه وان
وان يكون كليا لقوم جزئيا لاخرين او جزئيا للكل لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف

مجموع القطرين فيما بين جرم القمر ومخروط شعاع الشمس فلا يكون كسوف قال واذا كان عند
الاستقبال اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين
او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض انحجب بالارض عن نور الشمس
فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصلي كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلي او الجزئي واما اذا كان
عرضه عن منطقة البروج اقل من نصف القطرين فيماس مخروط الظل فلا ينخسف قال هذا ولكنهم
وجدوا ايضا بحكم وان اتسق الحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا في القمر والخمسة المتحيرة اختلافات
اخر تورث اشكالات على ما اثبتوا لها من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة
واشكال عرض السفليين فمنهم من تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيه وادعى صاحب التحفة حل
الجميع وجه اشكال المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة كنقطة ا التي هي مركز كرة ب ح على محيط
دائرة كدائرة ا د ه — وكانت تلك الحركة بسيطة صدرت عند مركز
ذلك المحيط وهو ر — في ازمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا
ا ر ع ز ه — ويتبع ذلك تساوي قسي المحيط في تلك الازمنة
كقسي ا د ي ه — ويلزم ايضا ان يكون ابعاد مركز الكرة المفروضة
عن نقطة ر — ايضا متساوية في جميع الاوضاع كخطوط
ر ا ر ي ز ه — اذ كل منها نصف قطر دائرة ا ي ه ويلزم ايضا
ان يكون قطر ب ح من الكرة المفروضة ابدا محاذيا لنقطة ر حتى اذا صار مركز الكرة من ا الى ع كان
القطر مثل ح ط واذا صار الى ه كان مثل ك ل فمركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج
المركز كما قرروه لزم ان يكون الامور الثلثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك
بل وجد في القمر تشابه حركة مركز التدوير اعني احداث الزوايا المتساوية في الازمنة المتساوية حول مركز
العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع في المواقف
بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعني نقطة يتوسط مركز العالم بينها
وبين مركز الخارج فاتجه الاشكالان ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم
ومركز المدير وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما
محاذاة القطر في المتحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التي يحسبها تشابه الحركة يتجه
ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كما في القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتي المائل والممثل
يقتضي ان يكون احد نصفيه شماليا من الممثل والاخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير في سطح المائل لزم ان
يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما الا على العقدة واما في الجنوب بناء على انطباق المنطقتين
والنصفان لهما بحيث اذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس الى الذنب وحان ان ينتقل الى
جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا فكان ابدا ميله الى الشمال وهكذا ابدا

واما على الشمال ولعطارد دائما
الا على العقدتين

وعطارد بالعكس ولابد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه قال
المبحث الرابع في دوائر توهموها لملاحظة السفليات ينتفع بها في استخراج القبلة واختلاف البلاد
في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه
فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي والدائرة عظيمة او الى وجه الارض فافق حسي والدائرة
قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اعني طرفي خط مر على استقامة
قامة الشخص على مركز الارض ونفذ في الجهتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفي بقدر
ما يقتضيه نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت في فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس
الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها
مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور
رحويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كان غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا
لمعدل النهار على نقطتين يسمى احديهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة
المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمي الافق افق الاستواء
والا فالافق المائل ولا حصر للافاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت
الرأس والقدم وقطبي العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء في
عدم اطراد التعريف اذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الرأس والقدم اعني
حيث ينطبق دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف
المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها تعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك
حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض قال وتوهموا
في سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض بان جعلوا الدوائر الثلث
قاطعة للعالم فلا محالة تحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احدها يسمى خط الاستواء وخط الاعتدال
وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية يسمى افق خط الاستواء وافق
نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي
وبهاتين الدائرتين تصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة
والربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة يسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف
الشرقي من الارض والغربي منها قال ومما يختص بدائرة نصف النهار عرض البلد قوس من دائرة
نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الرأس ولا محالة تساوي ما بين افق
البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب ففي افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز
الارض الى سمتي الرأس والقدم يقع على المعدل ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض
في الغاية اعني تسعين وفي غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس

في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي والخريفي ونقصناه من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول
البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في المغرب واعتبروا نهاية
المغرب لكونها اقرب بداية العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطلميوس
جزاير الخالدات الواغلة في البحر وبينهما عشر درجات وهي قريبة من مائتين وعشرين فرسخا قال
وقسموا المعمورة مما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا لا جنوبا لعدم العمارة وراءه لفرط الحرارة ولم يكن
حوالي القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة ووقع معظم العمارة في الربع المسكون فيما جاوز عشر درجات
في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام
في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد واعتبروا في الطول الامتداد من المشرق
الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الاطول اعني نهار كون الشمس في الانقلاب
الصيفي فكل من الاقاليم ينحصر بين سطحي مدارين موازيين لخط الاستواء ثم يتمم باضافة الدقائق
ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة ونصف درجة
والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث
العرض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون الا عشر والسادس
حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث
العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة قال
من خط الاستواء اشارة الى ان من خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض ان البقاع التي
لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات
اليومية تقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما يقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار
في جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس
النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة
الثانية مثلا اذا كانت الشمس بالنهار في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي
من المغرب الى المشرق ابطأ فتدبر بالحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع واذا اسفلت من
بالليل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فيعدها الحركة الاولى ابطأ فيتفاوت الحركتان في
نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس رؤسهم في السنة مرتين مرة في
اعتدال راس الحمل ومرة في اعتدال راس الميزان لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت
رؤسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب راس السرطان واخرى في انقلاب راس الجدي
ولكونه غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتاءان وبين
كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فيكون فصولهم ثمانية كل منها شهرا ونصفا
تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس فدور الفلك يكون رحويا

نهاره

لكون معدل النهار هو الافق ولا سمت فى لا افق مشرق ولا مغرب متميزين بل فى جميع الجهات
يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار ايضا بل فى جميع الجهات يمكن ان تبلغ الشمس وغيرها
من السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدى الظهور اعنى الذى يكون من معدل النهار
فى جهة القطب الظاهر والنصف الآخر يكون ابدى الخفاء فالشمس ما دامت فى النصف الظاهر من فلك
البروج يكون نهارا وما دامت فى النصف الخفى منه يكون ليلا فيكون السنة كلها يوما وليلة ولا فاضل الآن
جهة بطوء حركة الشمس وسرعتها واما فى المواضع التى يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حمايليا
لميل بعض الافق فى جهة القطب الخفى وميل الافق عنه فى جهة القطب الظاهر ولهذا سميت بالآفاق المائلة
والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة ويماس البعض ولا يقاطعه اعنى الذى يكون بعده
عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو اصغر منه الى القطب ابدى الظهور فى جانب القطب
الظاهر وابدى الخفاء فى جانب القطب الخفى واما التى تقاطعها الافق فان كانت فى شمال المعدل كانت
القسى الظاهرة اعظم فى العرض الشمالى واصغر فى العرض الجنوبى والقسى الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس
فى البروج الشمالية اعنى من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل فى العرض الشمالى لكون القسى الظاهرة
اعظم وكان اقصر فى العرض الجنوبى لكونها اقصر واذا كانت فى البروج الجنوبية اعنى من الميزان الى الحمل
كان الامر بالعكس اى كان النهار فى العرض الشمالى اقصر وفى الجنوبى اطول لما عرفت وان كانت
المدارات التى تقاطعها الافق فى جنوب المعدل كانت القسى الظاهرة اعظم فى العرض الجنوبى
واصغر فى الشمالى فعند كون الشمس فى البروج الشمالية كان النهار اقصر فى العرض الشمالى واطول فى
الجنوبى وعند كونها فى البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار
التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التى عنده وازدياد
فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفى والمدارات التى عنده فزداد فضل
قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزايد النهار وتناقص الليل الى راس المنقلب الذى يلى القطب
الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل الى راس المنقلب الآخر ويكون كل جزء مساويا لليل نظيره
وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدى وبالعكس قال خاتمة يريد ان اكثر ما ذكروا
من عظم اجرام السماويات وعجيب ظلمها وبديع صنعها واستظام امرها امر ممكن تشهد به الامارات ودل عليه
العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو
كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك فى غاية الفساد وجعلوا له فروعا هو تاثير الحركات والاوضاع فيما يظهر
فى عالم الكون والفساد من الحوادث وسواصل الاحاديث انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم انا نشاهد السماء ازرق والقمر عند
الخسوف اسود وزحل كمدا والمشترى ابيض والمريخ احمر وانتم تجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا
يابسا وكذا فى ساير السيارات ودرجات البروج على ما بين فى كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة

[المعدل عنه]

[نهاره]

[١٤١]

فى الجو لا متحققة فى السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه وما يشاهد فى المجرة ليس اختلاف الوان بل اختلاف
اضواء ومعنى وصف الكواكب او الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الآثار منها فى عالم
العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف
اجزاء اصلا اورد عليهم تعين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونها محلا
لارتكاز الكواكب او التداوير الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان
تشابه الاسباب الفاعلية لا ينافى اختلاف الآثار لجواز ان يكون عايدا الى الاسباب الفاعلة وفيه نظر
لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتاتى هذا الاختلاف وان كان
مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما هو من اصول علم الهيئة على نفى الفاعل المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف
الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا الى مشية القادر المختار فلا يثبت ما اسسوا من الحركات والافلاك
ثم عليهم اعتراض آخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها اذ لا
وانها من قبيل الحركات الارادية واقعة بارادات جزئية من النفوس الفلكية على ما سياتى مع ان ما قطعوا
بان الحركة الارادية يجوز ان يختلف او ينقطع بمقتضى الارادة ولا يلزم ان يستمر على وتيرة واحدة قال
القسم الثانى فى البسايط العنصرية المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء والماء والارض
لان الشواهد الحسية والتجربة والتامل فى احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاجسام
العنصرية بسايطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد فى البسايط ما يشتمل
على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة
من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع فى كل بسيط عنصرى فالجامع بين الحرارة واليبوسة
هى النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة
هو الارض ومبنى ما ذكروا فى بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع كما يقال العنصر اما حار او بارد وكل
منهما اما يابس او رطب او على لوازمها كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او
على الاضافة او يقال لا بد فى تركيب الممتزجات من لطيف وكثيف فاللطيف اما محرق بالفعل وهو النار
او لا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء او لا وهو الارض او يقال لا بد فيه من قبول الاشكال
وجمع وتفريق للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة
او مفرقة بهذا والتعويل على الاستقراء ولابن سينا فى ذلك كلام طويل اورده الامام فى المباحث
مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان حصر العناصر بتقسيم عقلى فقد حاول ما لا يمكنه
الوفاء به نعم الناس لما نحوا طريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكاينات مستندا من هذه
الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا بعد هذه الاربعة مكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم
زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة قال ولم يقولوا باشتماله يعنى ان الفلاسفة فى كيفية العناصر اختلافا
منهم من جعل العناصر واحدا والعوافى بالاستحالة قيل النار وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار

ومنهم من جعلها اثنين قبل النار والارض وقبل الماء والارض وقبل الهواء والارض ومنهم من جعلها
ثلثة قبل النار والهواء والارض فانما الماء هواء متكاثف وقبل الهواء والماء والارض وانما
النار هواء شديد الحرارة ولم يذكر والهذه الاقوال شبهة تعارض الاستقراء الصحيح فتدفع ظن كون
العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يتقوا الاشتباه الا في امور ثلثة الاول وجود
كرة النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ يشتعل
بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية
وان يكون ما يشاهد من الشعل والنيران سوآء اشتدت حرارتها لا عنصرا انما الكل من جنس النار بمعنى
عسر قبول الشكلات وتركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة والمشاهدة ولا مجال لها في
النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم وان المخلوطة التي على وجه الارض فظاهر انها كذلك وكذا الاستدلال
بان شأن الحرارة افناء الرطوبات والنار الصرفة في غاية الحرارة فيلزم ان يكون في غاية اليبوسة ضعيف
لان افناءها للرطوبة الطبيعية المعتبرة لسهولة قبول الشكلات وتركها غير مسلم بل تفنى البلة والاجزاء
المائية وما هو كذلك لا يلزم ان يكون ما يساوي نفسه كما في الهواء الحرف الثالث حرارة الهواء فانه
لا دليل على ثبوتها في الهواء الصرف عن انعكاس الاشعة الا يرى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد
الى ان يصير زمهريرا وما يقال ان ذلك بسبب مجاورة البارد من اعني الماء والارض مع زوال
المانع اعني انعكاس الاشعة فغير مسلم وان الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبان
الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء مع غاية الضعف لان الاشتراك في اللوازم سيما اللوازم المختلفة
بالشدة والضعف المخصص بكل من الملزومات ببعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية قال
ثم حملها بعض ذهبت الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية اعني المسماة بالمواليد
اعني المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركيب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها انما هو
اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء ونقصان حرارة من الشمس
حدثت النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتأدى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون
منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء متخلل او حرارة طابخة
واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا في القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من شأنها تفريق المختلفات
يتصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية تفيد طبخا
ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية تحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق و
الانفصال والمركب عن الانحلال اولا بالاكفى تلك الاسباب لكونها على التقضي والزوال وعما ذكرنا دفع
لما يقال ان شان الحرارة تفريق المختلفات فكيف يكون جامعة لها وانه لا بد للتجاور والاجتماع من الجزء
الناري وغيره من سبب يستدعيه ويتمايم التأثير والتأثر فلم لا يكون هو المانع من تفريق الاجزاء من غير
افتقار الى الصورة النوعية يتمم بيانه ثم لا نكر ان يكون الطبخ والنضج بحرارة الاجزاء الهوائية والغائضة

من الاجرام السماوية من غير جزء ناري وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او مجرد امتزاج
الرطب باليابس ولو سلم ما ذكر فيما يشاهد تركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك قال
المبحث الثالث اتفقوا زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات
الصور انما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب الخارجة والاستعدادات
يجوز ان يزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب
عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما جاوره
فيقع ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض
والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والماء والثاني بين الهواء والارض
او بواسطتين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون
والفساد اعني انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتي بوسط اربعة وبوسطين
اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة
ولم يقع الاشتباه الا في انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان
يكون للرشح او لانجذاب الاجزاء المائية اليه على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة
مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما زالت
سخونتها لمجاورة الاناء المبرد بالجمد تكثف وثقل فنزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان
للرشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الا في مواضع الرشح على ان الرشح انما يتوهم
في الاناء المملو بالجمد دون المكبوب والثاني بانه لا يتصور تقاطر هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء
الحار الصيفي بل لا بد من ان يتحرك ويتصاعد ولو سلم فينبغي ان ينفد وينقص بالنزول فلا يعود قطرات
الاناء بعد ازالتها ولو لوحظ انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان يكون في زمان اطول والوجود بخلافه
على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء قال المبحث الرابع
لما كانت النار شديدة الاحالة لما جاورها الى جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت طبقتها
واحدة وهي صحيحة الاستدارة محدبها ومقعرها لتشابهها على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار عبارة عن
هواء مسخن بحركة الفلك فلا محالة يرق في الموضع القريب من القطب لبطوء الحركة ويغلظ فيما يلي المنطقة
لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز
لكن قد يتحرك بمتابعته لاسباب خارجة وقد استدلوا بما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب
على نهج حركة الفلك ان كرة النار تتحرك بحركة الفلك وانما لم يتحرك الهواء تبعا للنار لان الرطوبة وعدم تماسك
اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلزم حركة المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين
من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو ملازم له ملاصق به طبعا فيتبعه في الحركة ورد بان الفلك متشابه الاجزاء
وكذا النار الملاقية له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء

فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة على الرأي الاصح لملاصقته
مقعر النار لا مقعره لما يرى من ارتفاع المياه والجبال والوهاد وله اربع طبقات احدها الدخانية المجاورة
للنار ويخالطها اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية
وتحتها الطبقة التي تجاورها الدخان ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان الدخان لما لطفه الاجزاء النارية
ويتصعد من اليابس من حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة
جدا لمخالطته الابخرة الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها
الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط
بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ اثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة
والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات
احدها الغبرة التي انكشفت بعضها عن الماء وجففت بحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء
والثانية الطبقة الممتزجة من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر
تسعا وجعلها صاحب المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية ولم يحافظ على الطبقات وجعل
ثلث اعلاها المخلوط من الهوائية والمائية ولا ادري كيف خفي عليه ان ما تحت الاعلى مع بعده عن مجاورة
الارض والماء لا يكون زمهريرا وان الزمهرير لا يكون هواء قال وهي اي الارض مع الماء كرة
واحدة مركزها مركز العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال
ان ذلك لا يقدح في كريتها معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها
لان نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض المهندسين الى الارض
كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيها اقل من ذلك
لانها لا تقبل الشدة والضعف لان معناها ان يكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية
بحسب التحقيق لا بحسب التقريب قال والذي يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض
ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف يعني ان حيزه الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت الهواء والسبب في
انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها احر لقرب الشمس منها
وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها في القرب
اشد شعاعا منها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد من الحرارة اللازمة
من الشعاع الاضعف والاخفى فيلزم من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج وعلى هذا
ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الاخر ويكون
العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الراس وقربها من الارض
فيبلغ الحر الى حد الهلاكة والاحراق ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد الى حد الهلاكة والتجمد وقيل
السبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجة فتنحدر المياه اليها

بالطبع وبقي المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب
معلوم غير العناية الالهية فان ارادوا بذلك ارادة الله تعالى ان يكون ذلك مستقر الانسان وساير
الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا في زمرة المهتدين حيث جعلوا
الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام
على الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد والاختيار قال
والعمدة في كرية الكل قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض في الوسط بمعنى
ان وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها وانها لا تتحرك لا من المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا اثبات
ذلك بحسب النظر التعليمي بادلة مذكورة في كتب الهيئة بعيدة لانه وبحسب النظر الطبيعي بما يفيد الكلية على ما ذكر
في علم السماء مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة
الواحدة لا يختلف وان الارض ثقيل مطلق فيكون تحت الكل وهو اي مركز محدد الجهات واذا كانت
في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه ولا اليه وان في الارض مبدا ميل مستقيم على ما يرى في اجزائها فلا يكون فيها مبدا
ميل مستدير لتضاد الميلين فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب
بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانا لا
نعتقد كونها كذلك في الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لا يبقى على الكرية ولا في الوسط
ويتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة في موضعها بما عليها من
الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كريا لما كان السائر المتوجه الى الجبل الشامخ على ساحل
البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر في البحر وليس كذلك لانه يظهر له راس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا ويتحقق
ذلك بانا لو قدرنا ان على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض في الوسط
بانها لو لم يكن كذلك لزم ان يرى الكواكب في بعض البقاع اصغر لبعدها من السماء وفي البعض اكبر لقربه
منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض بانه لو كان امتدادها الطولي اعني ما بين
المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع الكوكب على ساكنيها وكذا غروبها عنهم في آن واحد على
تقدير لكان الطلوع على المغربيين قبله على المشرقيين في مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيها وليس
كذلك بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات
القمرية وغيرها فان اوساطها انما تتفق في آن واحد لا محالة وهي مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت
للمغربي بعد مضي ساعتين كانت للمشرقي بعد مضي ثلث ساعات ان كان ما بين نصفي نهاريهما خمس عشرة درجة
وبين مسكنيهما المتفقي العرض الف ميل وعلى هذا النسق فيمتنع التحدب ولو كان امتدادها العرضي اعني
ما بين الجنوب والشمال على استقامة لم يكن ارتفاع احد القطبين وانحطاط الاخر على حاله بالنسبة الى السائر
الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك ارتفاع
القطب الشمالي وانحطاط الجنوبي للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب وغولهما فيه

التخريب في ماذكره من الامتدادات وكذا في ساير الامتدادات التي في سموت بين السمتين لتركب
الاختلافين حيث ما يقتضيه التخريب دون الاستقامة او التقعير واذا ثبت استدارة القمر المكسوف
حدس منه ان الباقي كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور
مستندا على سبب غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على
وجود سبب معين ولا يتم الا اذا ثبت انتفاء سبب آخر ولو سلم فما ذكر لا يفيد الا الاستدارة
والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا يخلص الا بالرجوع الى ذلك بحدس كما في استفادة
القمر بالشمس قال القسم الثالث بعد الفراغ من مباحث البسايط بقسميها اعني الفلكية
والعنصرية شرع في قسمي مباحث المركبات اعني التي لا مزاج لها والتي لها مزاج وقدم ذلك لكونه
اشبه بالبسايط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين او ثلثة وجعله
ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهواء او على وجه الارض او في الارض فالنوع الاول
منه ما يكون من البخار ومنه ما يكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء
هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية يخالطها اجزاء نارية وقلما يخلو عن هوائية وهي الدخان
فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية
فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر قطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد يجمد السحاب
قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب
بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاصطكاك والا كبيرا غير مستدير في الغالب وانما يكون البرد
في هواء ربيعي او خريفي لفرط التحليل في الصيفي والجمود في الشتوي وقد لا يبلغ البخار المتصاعد
الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا
فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير متكاثف بالبرد من
غير ان يصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الضاغطة
اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطوء حركته وقد يكون
مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان
فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب
تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة
وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج مشتعل
فيرى فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق
ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على ذوابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب
ويدور مع النار بدوران الفلك اياها وربما يظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ
الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل الاشتعال الى الارض مرئي كان تنينا ينزل

من السماء الى الارض ويسمى الحريق قال وقد يتكاثف الادخنة اشارة الى اسباب الرياح
وذلك ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد وتنكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فيثقل ويرجع
بطبعها فيتموج الهواء فيحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فيتصاعد الى كرة النار ثم يرجع
لحركتها التابعة لحركة الفلك فيحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها
تصادم الفلك اي تقاربه بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان يقطع الدخان مع ما فيه من الاجزاء
الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يماسها حتى يصادم الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهواء
لتخلخل يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان يفتر وبالجملة فالمتموج من الهواء هو الريح واما
سبب تموج الزوبعة والاعصار اعني الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة
تلاقي الريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد النزول فيعارضها
في الطريق سحابة صاعدة فيدافعها لاجزاء الريحية اي تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع
الى فوق فيستدير وينضغط الاجزاء الارضية بينها فيهبط ملتويا والحق ان ما شوهد من احوال
الرياح القالعة للاشجار والمختطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص
القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت
بيان الاسباب العادية قال وقد يحصل اشارة الى سبب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسببها
احاطة اجزاء رشية صقيلة كالبخار او متراصة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر
فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما يرى على الاستقامة بنفسه لا بشبحه ويرى في كل واحد من تلك
الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم
الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه اذا لم يكن جهته محاذية لجهة المضيء فيرى ضوء القمر ولا
يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدي
كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دايرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة من تلك الاجزاء ومن
المرئي واحدة وانما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى
في الضوء القوي كاجزاء الهباء المتفرقة في الهواء واكثر ما يحدث الهالة عند عدم الريح فيستدل بتخرقها
من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تاتي من تلك الجهة وبطلانها يحث السحاب على المطر لتكثر الاجزاء
المائية وقد يتضاعف الهالة بان يوجد سحابان بالصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى ولا محالة يكون
التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه راى سبع هالات واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة
فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف
جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كالـ
البلور الذي وراءه شيء ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا
تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكون

صغر اضواء الشمس دون شكلها ولهذا نستديرها على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان
القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت
الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كان القوس اصغر ولهذا لا تحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء
واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية العليا يكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فترى
حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حمرة في سواد وهو الارجواني وما بينهما كراثي
مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة وتقابل ذلك يقتضي ان يتدرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية
من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على ان تولد الكراثي انما هو من الاصفر والاسود فليس لرجع الاحمر
والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان قال
وقد شاهدت ذكر وان القمر قد يحدث على الندوة قوسا خيالية لا يكون لها الوان لكني شاهدت
في سنة ثلث وستين وسبعماية في خلاف جهة القمر على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت
بحيث يكاد يتم دايرة ولم يتم ولم يكن الوانها في صفاء الالوان الشمسية واشراقها مثل الكسف وكان ذلك
في ليلة رشيه الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق قال النوع الثاني ما يحدث على الارض
مثل الاحجار والجبال السبب الاكثري لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاده رطبه
يابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء مالقوه لا بالمقدار كما
في الملح فاذا صادف البحر العظيم طينا كثير اللزوجة دفعة او على مرور الايام يكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بما حصل
الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلا من تلال او يحصل من تراكم عمارات تخربت ثم تحجرت وبان يكون الطين
المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فيحفر اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح ويتفوق تلك الحفر بالتدريج
غورا شديدا ويبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل وقد يرى بعض الجبال منضودة
سافا فسافا كان هنا سافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد يسيل
على كل ساق من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الاخر وقد توجد في كثير من الاحجار عند كسرها
اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان هذه المعمورة قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين
اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كسر الجبال ويكون انخفاض ما بينها باسباب تقتضيه كالسيول
والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة
تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به قال النوع الثالث ما يحدث في الارض
قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت
الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها
جدا وحاول ذلك الخروج ولم يمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد
ينفصل منه نار محرقة واصوات هايلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح
ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض

والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة
وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن
للرياح في تجاويف الارض بالتحصيف بغتة ولا شك ان البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله
العارض بالتدريج قال وربما يقلب البخار اشارة الى اسباب العيون والابار والقنوات
وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة واتقلب مياها انشق منها الارض فان
كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وجرت على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه
انجذب الى مواضعها هواء او بخار اخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع
مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم يكن
الابخرة كثيرة بحيث يشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب صادفت منفذا واندفعت اليه
حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون
والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لانا نجد ما يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها قال
ثم انهم يعترفون يعني ان ما ذكر في الاثار العلوية اي التي فوق الارض والسفلية اي التي على وجهها
وتحتها انما هو راي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار
ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس او تجربة تشابه امثالها كما يرى في الحمام
من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج من الانفاس كالثلج و
في المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا
وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الاثار الى ما ذكروا من الاسباب وقد ينضم
اليها من قراين الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين
للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع
علل متعددة وان يكون عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم
الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي سبابه
فان من الرياح ما يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه
وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما يتفق في المحلل فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام
الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحترق عن الذوب ويذيب حديد
الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون له حركات
طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يكفي ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من
تاثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار
في شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق
القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا في الصيف اصبحوا واحدا من الكوزة يتوم

باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا متضرعا فان انتساب ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم ولرياضة عظيمة وترك للشهوات وليست في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظل اولئك النفر فيجاريح تدفع عنهم البعوض يسير معهم اذا ساروا ويقف اذا وقفوا ويرجع اذا رجعوا وربما يستقبلهم فوق قراخي معهم سحابة بكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات ولم حدث النبات الذي ينفتح العقد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمري ان النصوص الواردة في اسناد امثال هذه الاثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور قال القسم الرابع شرع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج واقسامه وثلثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة للممتزج اعني المعدنيات والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة وانما اثر في تفسير المزاج طريق التوزيع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقوامها المتكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسط والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اي حاجة الى ذكر المتوسط قلنا للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى انه يستحر بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة ولم ذكر التشابه على ما يجيء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلهما الملموسة لكفى وحسن التجريد وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج فسلك طريق التعريف منحرفا الى طريق التوزيع وحينئذ فالشرطية اعني قوله اذا تفاعلت الى اخره ان كانت صفة لعناصر وقع تكرارا لا حاجة اليه وكان قوله هي المزاج اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا بان يجعل صفة كيفية متشابهة فيذكر المحدود في الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله تحدث كان الواقع في معرض الجزاء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الى اخره في طريق التوزيع بعد تمام التعريف واسند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصانع وفي التوزيع الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات او الصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل فيدخل في التعريف توابع المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها بقيد المتشابهة مفسرا لها بما فسروا به المتوسط تعسف على ما يجيء ان شاء الله تعالى ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تاثر الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء في انه في الامتزاج انما هو بطريق المماسة وبين تكثر السطوح

الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا في تاثر الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بوسط او بوسايط فالبعيد لا ينفعل لا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وحينئذ فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التاثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيتاثر بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربع لان في كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا نرى المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه اثار الامزجة الا بعد تخلخل في الاجزاء وحرارة توقد ما في الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا بالقاسر ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ لا نسبة عنده للصورة النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان يحيل مادة العنصر الاخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الاخر بمعنى ان يزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها ثم كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اي كسر كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان يكسر سورة الاخرى ثم تنكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشيء غالبا عليه والغالب على الشيء مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند ما كان قويا لم يقو على كسر الاخر فلما انكسر وضعفت قوته قوي على كسر الاخر وهذا محال ولا يتوسط الكيفية فلان منشاء الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات وهذا لا يكسر صورة الهواء البارد برودة الارض ولا صورة الماء الحار حرارة الهواء وكذا ذلك واعترض بان ما ذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين ان كان معا فيلزم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في ان واحد وهو محال لانهما بمنزلة علتين مختلفتين وان كان على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشروطها اقتصر في المواقف على الشق الاول فقال الصورة انما يفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار ولا يقال الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تحور والحق ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبداء المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل بطريق العادة عندنا لكون الفاعل مختارا وح يبطل حديث الغالب

والمغلوب وثانيها ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية
المضادة لا سورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن في الغاية
بل بالماء الفاتر بل بالحار في اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان يكون الكيفية المنكسرة كاسرة
لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية في شيء لا انا نقول فح يصح القول
بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصورة فههنا اعتراض اخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة
بمجرد تفاعل الكيفيات من غير ان يكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء
الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لا تكسر البرودة فان زعموا ان ليس هنا فعل وانفعال
اي كسر وانكسار ليلزم وجود صورة كاسرة بل يستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما
وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر في المزاج ايضا كذلك فانه لا معنى
لاستعداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف
الاستعداد وانما النزاع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية
التي احدثت الحرارة في الماء الحار قلنا قد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط
هو احد اجزاء المركب فبطل قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم لا شبهة
ان تقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة
لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت
كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر
تنفعل بالذات عن صورته بكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاوره وعلى هذا لا يرد على القائل
بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا
كان الكسر والانكسار بين الفعليين اعني الحرارة والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما اذا كان
الكسر والانكسار بين الانفعاليتين اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل ان كان في الفاعلية خفاء فلا خفاء
في ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقي قلنا نعم بمعنى انها تزول
وتحدث الكيفية المتوسطة وان الذي به يصير وينفعل من حال الى حال فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها في
الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان
صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها
لا بحرارتها الثالث ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة
للممتزج مثل الحاصل في الجزء الاخر اي تساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري
كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي اذ لو اختلفت الكيفيات
في اجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يتميز عند الحس
لما كان هناك فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية

او نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع
العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل
مرادفا للامتزاج كذا في الشفاء وما ذكر في شرح القانون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء انه يتسخن
بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض
الامام بدخول توابع المزاج في تعريفه مخالفة لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ
والمذكور في كلام القوم قال فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا قد عرفت فيما مضى
ان الكون والفساد تبدل في الصورة النوعية للعناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة
والاستحالة تبدل في الكيفيات بان تزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء في ان
القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني
على جواز استحالة كل عنصر في كيفيته الفعلية والانفعالية ليكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية
المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة كالجزء المائي والهوائي والارضي على السواء وزعم
الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برده الى الحر من غير تكون وبروز ولا ورود عليه
من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل وكان الاطباء تركوا اثباته لاحالتهم الى الحكماء لكونه
من مبادي علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول الطب فبقي مهملا
ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد وفي بيانه في الكل بيان لجواز الاستحالة
في الكل وتقريره على ما اشير اليه في الشفاء ان زوال الصورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد
المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة
لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون في الكيفية بان تتغير وتضعف الكيفية التي تناسب الصورة
التي تفسد وتشتد التي تناسب الصورة التي تكون ولا معنى للاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء
الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه اخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور
والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج استعدت المادة بذلك لقبولها
وبهذا ثبت الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة
بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها قال ثم التعريف يتناول
المزاج الثاني اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج
الزيبق والكبريت ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات لصور البسائط العنصرية المحفوظة في
الممتزج على ما يظهر بالقرع والانبيق فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم
مائي قاطر وارضي متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان يعد الكيفية
المزاجية للاجزاء الممتزج لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة
بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الكل كما في الذهب بواسطة الصور

الرسعة والكبر عنه فلا يدخل في التعريف لانها لم يحدث من تفاعل العناصر بقواها اى صورها او كيفياتها قال فالمزاج نوع آخر قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا راى جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان يكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح جاز تكون المواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان يكون الصورة الحادثة انما تسرى الى الاجزاء المركبة دون البسيط او يكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما نحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاف وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم تبائن العناصر على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا الثاني ان امتزاج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان تخلع صورها ولا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسايط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اى صورة توجد لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية لا بد ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية لا الصورة في انكسار الكيفيات لانا في فساد الصورة فساد امادتها اعني الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما انحلت اجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والترمد واللازم باطل بحكم القرع والانبيق قال ثم المزاج بعد حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي او الفرضي والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى قوى باعتبار كونها مبادي التغيرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من اخر في آخر من حيث هو آخر فالمزاج اذا كان على حد التساوي في مقادير القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس وكذا اصحاب القانون التساوي بالتقاوم حيث قال الاعتدال ان يكون مقادير الكيفيات المتضادة متساوية متقاومة فزعم الشارح ان تساوي مقادير الكيفيات اشارة الى تساوي مقادير العناصر فان تساوي السوادين مثلا في القدر عبارة عن تساوي محليهما والتقاوم اشارة الى تساوي الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوي ميول عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع ريثما يحصل الفعل والانفعال وتساوي الميول لا يمكن بدون تساوي اجرام العناصر حجما وتساوي كيفياتها

قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب في الحكم يغلب في الميل لا محالة واما الثاني فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة النوعية في احداث الميل وقد يعاوقها عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلا بد في المعتدل الذي يمتنع وجوده لتساوي جهود من تساوي عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر اقسامه ولم يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل الفرضي الخارج عنه وهما تشتمل على ما يخرج خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لا اعدادها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوي اجرام العناصر مع تساوي قواها كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعي الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون متصلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل الاعتدال الفرضي مع الاقسام الثمانية للخارج عنه قادحا في هذا الانحصار وهم اذ ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعني الحقيقي قال وهو ممنوع يعني يجوز ان يكون الاجتماع المؤدي الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير الكيفيات كان يكون هو دقة الجزء الناري تحت الارضي مثلا فيمنع كل منها صاحبه عن حيزه الى حيزه قال او كيفيتين غير متضادتين الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وبهذا اسقط ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اقسام اخرى هي المزاج الحار البارد الرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوي اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا قال وقد يقال المعتدل ما كان هو المعتدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة معناه المزاج الذي قد توجد فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا ينبغي للاسد الجرأة والاقدام وللارنب الخوف والجبن ويليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان الكيفية المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعني للنوع الى سائر الانواع وللصنف

الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى
سائر الاعضاء من ذلك البدن ولا بالقياس الى الداخل اعني للنوع الى ما له من الاصناف وللصنف
الى ما له من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني مزاج
هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اي نوع فرض بحيث اذا تغير او فسد اختلت
الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيما بين طرفي افراط وتفريط يعبر عنها بسعة
المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة
الانسانية فليفرض ان حرارته لا يزيد على عشرين ولا ينقص من عشرة بل يتردد بينهما فاذا زادت
على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لا محالة
يكون هناك واسط من هذين الطرفين اعني الافراط والتفريط هو اليق به من حيث انه انسان
من مزاج اي فرد فرض من افراد الانسان ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال
الحقيقي ويوجد في شخص في غاية الاعتدال من صنف في غاية الاعتدال في سن بلغ فيه النشو
غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه يعز وجوده اذ لا يوجد الا
في شخص واحد يجعله الاطباء دستورا يقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للترك مزاج خاص هو اليق به
من حيث انه ترك من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اي سعة لو خرج الشخص عنها
لم يكن تركيا بل صنفا آخر وله واسط هو اليق به من اي فرد فرض من افراد الترك هي افضل
امزجة الصنف وان لم يلزم ان يكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث انه
هو هذا الشخص المعين اي انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو
المزاج الذي يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا ثم لا خفاء في ان له سعة ضرورة
ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او صبي او كهل وله طرفا افراط وتفريط لا سعة لهما
ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا حصلت لزيد
كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذي له في ذلك الوقت اصلح لافعاله
من المزاج الذي له في سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر اعضاء البدن
عرض له طرفان اذا تجاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي
ان يكون عليه وعرض مزاجه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض
النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته في حالاته
وليس مزاج العضو داخلا في العروض المتقدمة لانها ماخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث
هو مجموع اذ التكافؤ الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج
مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع الكائنات مشتمل على اصناف
مشتملة على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي وشخصي كل منها بالقياس الى الداخل والخارج

دون ان يجعل قسما برأسه مقابلا لها قلت نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر في احوال
بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو
باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها في المزاج بان يكون حرارة ما هو حار منها كالقلب تعادل برودة
ما هو بارد منها كالدماغ ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها
كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا
من التساوي وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال
الحقيقي ثم لا خفاء في انه ليس ههنا اعني في جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصي اختلاط اجزاء الاعضاء
وتصغرها وتماسها وكانه مجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء
من جهة تاثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء قال والخارج
عن هذا الاعتدال يعني الاعتدال النوعي المعتبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية
واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس والا بكيفيتين غير متضادتين
فيكون احر وارطب او ايبس او ابرد وارطب او ايبس واعترض الكاتبي في شرح
الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا
على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين
غالبتين ومغلوبتين معا في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا
على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلث
كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات
في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما
الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة والا البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة
والا الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة لضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما
وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج
الا بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما
بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فهذه اربعة نضربها في حالات هي زيادة الكيفيات الثلث
ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع
ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها
مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين
وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان او كل من الفاعلين مع كل من
المنفعلين والمعترض تداخل بعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلثة وستين فاستوفاها
العلامة الشيرازي بما ليس ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كيفيات

مزاج

العناصر وكيفياتها القسط الذي هو اللائق بحاله والانسب بافعاله اعني ان يكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة يلائم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فما دامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللائق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا ازدادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثنتي عشرة والبرودة ستة او انتقصا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احدى عشرة فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار ابرد مما ينبغي لا احر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس لا خروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث صار احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة ان يكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فنقص النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف بنقصان البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام في كميات العناصر فلا بد هاهنا مما يعد على الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد احدهما على الاخر وذلك لان المعتبر هاهنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فنقص النسبة لا يتصور الا بمثل ما ذكر في الكيفيتين فليتامل نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم بنقائها ما دامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة قال واختلفوا في اعدل البقاع فذهبوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق النفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة الحقيقية وابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتفقة التي يعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت راسهم بسرعة لما تقرر في موضعه من ان حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطا عند الانقلابين ولا شتاءهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفهم وشتائهم ومع ذلك فزمن كل منهما قصير وهي شهر ونصف فانه من كون الفصول هناك ثمانية فالشمس لا تتباعد عنهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما متنقلون من حالة متوسطة

الى ما يشابهها فكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الراي بوجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤوسهم في السنة مرتين ثم لا تبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزءا ونصف على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما في المسامتة او القرب منها فيكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء عن الاستعداد للتسخين مسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم تسرع زوالها اقل بكاثير ونحيفا للهواء من المسامتة او القرب منها في البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة متى هناك ايام اكثر ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تاثيرا من غير الدائم وان قوي كالحديد في نار لينة مدة وفي نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت راسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة واربعين ضعف الميل الكلي كبلدة سراي لكونها على غاية القرب منها مع ان بعدها عن سمت راس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر صيف هذه البلدة من اسباب السخونة ولا يعد البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه حر الفصلين في البقعتين وانما يلزم لو انحصر سبب الحر في قرب الشمس من سمت الراس وهو ممنوع فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ستة عشر ساعة تقريبا وقصر ليلها ثماني ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المالوف لا يؤثر فلعل اهل خط الاستواء لانسهم بالحر لا تتاثر امزجتهم ولا يتسخن من حر مسامتة الشمس ويتبرد من الهواء عند بعد المسامتة اعني كون الشمس في الانقلابين فيتم الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة فان الحر شديد على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم انسهم به ولا سقاطهم البته من شدة البرد وان كان على التدريج ولا يخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر البلدة الى الاسباب الارضية ولا الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لا يطرء عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم بحار من حر او برد ولا يبعد المط اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات لجواز ان يكون البالغ في الحرارة او البرودة المالوفة كذلك وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتاخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالامارات كما هو مذكور في المتن غني عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما يتبع الاعتدال العرضي الذي هو توفر القسط الاليق من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل العرضي كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وبالواحد المبدا انسب كان بافاضة الكمال اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المط وثانيهما ان ظهور الكمالات في خط الاستواء

على اكثره اذا تاملت الا ان فاعل هذه الحالة لهم

وكثرتها في الاقليم الرابع لجواز ان يكون عايدة الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ليس
الحدس يستهد بما ذكرنا ويحكم ببطلان ان لا يوجد في خط الاستواء وما ورائه الالف فرسخ يتيه خالية
عن الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع على كثرة بلاد وبلدة خالصة للاسباب العلوية فان قيل
اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية
والاحتراق الجنوبي فاولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من
الشمال والجنوب قلنا التوسط هنا توسط بين ما هو من اسباب الحر والبرد اعني قرب
المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك
الوسط دايما في المسامتة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد تحت نقطتي
الجنوب والشمال وليس كذلك قال ولنا المباحث بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع
من الاقسام الاربعة المرتبة عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو في المركبات
التي لها مزاج شرع في مباحثه وهي ثلثه حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة اعني
المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدا التغذية والتنمية فاما
مع تحقق مبدا الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك
فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدا الحس والحركة لانه لا قطع بعدمها في النبات والمعدن
بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما يشاهد من ميل النخلة
الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث لو لم يلقح منه لم يثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها
في الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم ليس هذا ببعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة
عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدريج فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها
لا بد ان يبلغ قليلا قليلا الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات
ما وصل الى افق النباتات ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكرموا
عمتكم النخلة قال والمراد بالحيوان اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في الثلثة حيث
توجد اشياء ليس فيها مبدا الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء
الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك وكاشياء
لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها وكالزنجار والسبج وكذا ذلك قال

المبحث الاول اقسام المعدني خمسة ذايب منطرق ذايب مشتعل ذايب غير منطرق
ولا مشتعل غير ذايب لفرط الرطوبة غير ذايب لفرط اليبوسة فالاول اي الذايب المنطرق هو الجسم
الذي اتحد فيه الرطب واليابس بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع تقارد هنية فيه بسببها يقبل
ذلك الجسم الانطراق وهو الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض قليلا قليلا
دون انفصال شي والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذايب

المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني
قيل هو شبيه بالنحاس تتخذ منه مرايا لها خواص وذكر الحارثي انه لا يوجد في عهدنا والذي تتخذ منه المرايا
ويسمى بالحديد الصيني والهفتجوش فجوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني والذوبان
في غير الحديد ظاهر واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات
بان مادة الاجساد السبع الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عايد الى اختلاف
صفاتهما واختلاطهما وتأثيرهما عن الافراح الامارات في انها سيما الرصاص يذوب الى مثل الزيبق
والزيبق ينعقد برايحة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق مركب
من مائية كبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعتراض ابي البركات بانه لو كان
كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت في معدن الافرق في معادن هذه الاجساد مدفوع بانه
يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لعدم الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء واما
كيفية تكونها فهي انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالاخر تاما
فان كان الكبريت مع نقاوته ابيض غير محرق تكونت الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة
لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال
النضج برد مجمد عاقد تكون الخارصيني وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع
الرداءة فيه قوة احراقية تكون النحاس وان كان غير شديد المخالطة بالزيبق بل متداخلا
اياه ساقا ساقا تولد الرصاص وان كان الزيبق والكبريت رديين فان قوي التركيب
في الزيبق تخلخل ارضي وفي الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون
الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوي بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا
تحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحراق الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع
فلا يدعيه احد قال وتكونها بالصنعة يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب
والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول
الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن
ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من
النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا يكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واجيب
بانا لا نسلم اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هي متماثلة لا تختلف الا بالعوارض
التي يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد مجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة
من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادي لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة
بحقائقها وتفاصيلها فلا نسلم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يمكن العلم بجميع المواد على وجه
حصل الظن بحصول الصور عقيبها الاسباب لا يعلم على التفصيل كالحية من الشعر والعقرب من

من البادزهر ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق وما فيه من الخواص والآثار شاهدا على امكان ذلك
فهم الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعدادات ولهذا جعل الكيمياء كالعنقاء
مثلا اي اسم بلا مسمى قال والثاني اي الذائب المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة
غير مستحكم المزاج ولذلك يقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو لذلك يشتعل وذلك كالكبريت
المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية
وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل قال والثالث
اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل لضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرة رطوبته المنعقدة
بالحر واليبس كالزاجات ويتولدها من ملحية وكبريتية وحجارية وفيها قوة بعض الاجساد والذائبة
وكالاملاح ويتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضية
الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد والمحترق بالطبخ والتصفية قال والرابع اي الذائب الذي
لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة العالية والاجزاء اليابسة بحيث
لا تقوى النار على تفريقها كالزئبق ويتولد من مائية خالطها جدا ارضية كبريتية بالغة في اللطافة
والخامس اي الذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسته ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء
اليابسة المستولية بحيث لا يقدر النار على تفريقها مع احالة البرد والمائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة
حبه دهنية ولذا لا ينطرق ولما ان عقد باليبس لم يذوب الا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر كما كان
الحفظ المذاب وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار قال ومرجع
المعدنيات الى الابخرة والادخنة فانها اذا لم يكن كثيرة قوية تحبسها الارض فتخرج عنها وان لا
بل ضعيفة يحتبس في باطن الارض ويمتزج بالقوى المودعة في الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة
فتعد بذلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور يكون بها انواعا من الجواهر المعدنية ويختص كل
نوع ببقعة لمناسبة لها فاذا زرع في بقعة اخرى لم يتولد منه شيء لان القوة المولدة انما هي في
تلك الارض ولا خفاء في ان بعضها مما يتولد بالصنعة تشبيها للمولد وتكميل الاستعداد كالنوشادر
والملح ولا في ان مثل الذهب والفضة والنعل وكثير من الاحجار قد يعمل له شبه يعسر التمييز بينه وبين
ذلك الجوهر في بادي النظر واما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر قال واعلم ان المزاج
الخامس كالاول في تغاير الاجزاء اعني البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد المركبة
كالزئبق والكبريت المتكون منهما الذهب لا يبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم
عند تصغر الاجزاء هذا في التركيب المفضي الى حصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء لا التركيب الناقص
من الاعضاء لا يكون عند التحقيق الا من البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه
من حجم الزئبق والكبريت ووزنهما على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على
صورها بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اكثر على ما سيأتي قال خاتمة هذا البحث شريف يتفرع عليه

احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منها والمركب مع تغاير التركيب وفي
علل الموازين العرفية جعله خاتمة بحث المعدنيات لان امره فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت
اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى اختلافها في الصور والاستعدادات
لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل يتفاوت فيما يتبع
ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد التساوي
في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن كمائة مثقال من الفضة
ومائة من الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساويا
وزنا وحجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب
اضعاف وزن الحديد واذا كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر وفي الاخرى مائة مثقال من
الذهب وغيرهما من الاجساد التي جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا
ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر
اثقل كان الميل اكثر ونفتقر الاستواء الى زيادة في الحجر بحسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر
ليس الا مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ والحق اذا ارسلنا احدهما
فقط في الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت
ما بين الفلزات وبعض الاحجار في الحجم وفي الخفة والثقل بان عمل الة على شكل الطرز ومركبا على عنقه
شبه ميزاب منحنى كما يكون حال الاباريق وملأه ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا
وجعل تحت رأس الميزاب كفة الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء
وهكذا كل من الفلزات والاحجار بعدما بالغ في تصفية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان
ذلك من ماء جيحون في خوارزم في فصل الخريف ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف المياه و
اختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول فحصل معرفة مقدار تفاوتهما في الحجم والثقل
فان ما يكون ماؤه اكثر كان حجمه اكبر وثقله اقل بحسب تفاوت المائين واذا اسقط ماؤه من
كل وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا لما كان ماء مائة مثقال من الذهب خمسة
وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلثة ارباع مثقال والماء الذي يخرج
من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب في الماء وان كان اكثر منه فيطفو
وان كان متساويا فالجسم ينزل في الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابو ريحان ومن
تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما
ولمقدار اوزانها عند كون الفلزات السبعة في حجم مائة مثقال من الذهب
والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني ولمقدار اوزانها
في الماء بعدما يكون مائة مثقال في الهواء وهو هذا الجدول

قال المبحث الثاني أقول بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات
ترقيا الى الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد
في المعدني وتقارب ما يوجد في الحيوان صار له شبه في الحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذلك
ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والزرع وفي البزور مواضع متميزة فيها يتولد
الاغصان وله عروق بها يغتذي ولحاء يستحفظ واجزاء كالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر
وله فضول يدرك كالصموغ والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها ولتكميل
المقدار كالنامية ولتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة قال فمنها الغاذية المحققون على
انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها
نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف
فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزء من المغتذي
وهذا معنى احالة الغذاء الى ما يلتق بجوهر المغتذي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال
الاستعداد الى ان تجعله جزء بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي فمن تفسير
الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغير في الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس
او في الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفي تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل
اعني حين ما يصير جزء من العضو وبالاحالة التغير في الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر
واللون والقوام والتصوق ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان

تغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة
كما في البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من
المتحرك اعني الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها
حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شعرة او عظم مثلا فيتعلق بالمعدة
المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد يرد في المعدة عند شدة
شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه ويظهر ذلك بينا في الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة
كالتمساح فمعنى كونها بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست
ارادية لما من الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذي فلوقوعها بلا ارادة فمبني على انه
اراد بالارادية ما ينسب الى الارادة على ما يعم الواقعة بارادة المتحرك والتابعة لارادة القاسر
نفيا للقسمين باخصر عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد
العهد بالجماع اشتد شوقه الى المني حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب
المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم يجد كل واحد
منها يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طرق العروق الى جميع الاعضاء
ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في
غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في
الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القيء ودفع ما فيها يتحرك
الى فوق بحيث نحس تزعزعها وحركة الاحشاء اليها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم
عند دفع الجنين والحال في سائر الاعضاء كذلك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو
لم يكن فيها ما يدفع غير الملائم لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة
وظهور طعم الحموضة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صور الاخلاط والى الثفل وبيان
تغاير هذه القوى فمبني على ما تقرر عندهم من امتناع صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية
ولهذا يرى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقي ولا يخفى انه لا يدل
على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات
قال وتوجد الاربع يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه
يفتقر في البقاء الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد تتضاعف في
بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة
له فيها ومغيرة الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي
يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما يتغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة
تفعل ذلك ودافعة لما لا يصلح لذلك من غير الملائم وكذا الكبد والعروق قال فلا حصر لمراتب

الهضم يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين يصير جزءا من العضو يعرض له في كل ان تغير واستحالة
من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذي والى
ظهور التغيرات كل الغاية فقالوا الهضم الغذائي اما ان لا يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي به
تغيره الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم مع
كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه
حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطوبة
ثانية وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا ويكون مبدأه في الكبد
ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل
ما لا تفعل المدقوقة المبلولة او المطبوخة فيه وبان ما بقي من الطعام بين الاسنان تتغير ونتن رائحته
ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح
واحد بشهادة التشريح ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة هضما واحدا لا كما سبق الى بعض الاوهام
من ان اول الهضوم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق خطأ لما سبق
المعدة والغاية في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار وان جعل الهضم الكبدي
واحدا مع ان ابتداءه في الماساريقا اعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين اواخر
المعدة وجميع الامعاء وليس لها اتحاد بالكبد فلانه لا يظهر فيها للطف الكيلوس المنجذب اليها
تغير يعتد به وحاله متميزة عن الكيلوسية التي حصلت في المعدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل
من هذه الهضوم فضل يندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع ما يرد اليها من الغذاء
الى الكثرة وايضا لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فالهضم الاول له فضل كثير لانه
يفعل في الغذاء وهو باق على طبعه واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرته الواردة على
المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المفتقر باعتدال مزاجه الى نوع الاغذية وتكثرها
بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعي للنافع وحده كما في باقي الهضوم وكما في غذاء النبات
فلذا احتاج الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج والهضم الثاني يكون فضلاته قليلة لطيفة
لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعي ومن منافذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول والباقي من طريق الطحال
والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا او لا فان الثاني
اما ان يكون باقيا على حالته من غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم الفاسد الخارج
بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة كالصديد والقيح او تامة اما الى حالة
يصلح للتغذية كالثفل النضيج الخارج في البول في حال الصحة حين فات القوة الغاذية او لا كالمدة
الخارجة من الاورام المنفجرة والاول وهو ما يكون خروجا طبيعيا اما ان يرجع الى منفعة للاشخاص منفعة
اخرى او لا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة تولد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو

مادة الظفر او لا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة الولد اعني المني او يكون غير تولد جسم
ومع ذلك المنفعة قد تتعلق بالمني كالودي الحافظ لرطوبة المني المستعمل لخروجه وقد تتعلق بالجنين
حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن
وقد لا تتعلق بهما وذلك اما لدفع ضرر شيء يخرج من البدن كالودي الكاسر بلعابيته لحدة
البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه واما لا لدفع
شيء كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان والثاني وهو ما لا يرجع الى منفعة للاشخاص
منفعة اخرى اما ان يكون عنه جسم آخر متصل كمادة القمل او غير متصل كمادة الحصاة والثاني
لا يكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن
الكائن من فضل غذائه فانه لا يحس الا اذا اجتمع او دائما وخروجه اما ان يكون من منفذ محسوس
كالمخاط او غير محسوس كالعرق قال فيصير الاخلاط الاربعة يعني الدم والبلغم والصفراء
والسوداء وذلك لحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا يجد دمه مخلطا بشيء
كالرغوة وهو الصفراء وشيء كالرسوب وهو السوداء وشيء كبياض البيض وهو البلغم و
ما عدا هذه الثلثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم
وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط يكون من
الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط وايضا
الغذاء شبيه بالمغتذي وان في البدن عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ وحارا
رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان يكون الاخلاط كذلك ليغتذي كل عضو بما يناسبه
هذا والحق ان الغاذية بالحقيقة هو الدم وباقي الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل
الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما والذها طعما وفسروا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه
الغذاء اولا واحترز بالرطب اي سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم و
الغضروف وبالسيال اي من شانه ان ينبسط اجزاء متشكلة بالطبع حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم
ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر بحرارة البدن وتصرف الغاذية بقرينة
التغذية ما لا اذ يقال في العرف استحال الماء الى الهواء ولا يقال استحال الماء الحار الى البارد
بل بارد او به احترز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولا في كيفيته والمراد بالغذاء ما هو
المتعارف من مثل اللحم والخبز وساير ما يرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات
الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليها بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد
من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شانه
ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم لا خفاء في ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد
فذكر الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصي والسوداء الزجية

فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف. قال
ثم يشبه اي يصير ما يلتصق بالعضو ويشبه عليه شبيها به في المزاج والقوام واللون ولا التصاق
اعني صيرورته جزءا من العضو ويشبه عليه شبيها به على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه
متزيلا كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال بفعل الالصاق كما ان في البرص والبهق اخلال
بالتشبيه في اللون ونوع الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف
ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادري كيف نتج مثله لمثله
واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذلية طلية فقد التصق بالعضو وانعقدت واستحالت
اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم يتصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعترض
بالهاج لا يكون على مزاج العضو لما فيهما من زيادة مائية لا بد من تحللها ورد بانه يجوز ان يكون لاستحالته
الى قوام العضو لا لتحلل المائية بل بمجرد الانعقاد كاللحم يتولد من متين الدم ويعقده الحر والشحم
من مائيته ودسمه ويعقده البرد. قال والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذي فيه اشارة
الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال
الى الصورة العضوية وصارت جزءا منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو
للقطع بانه لا يقال للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة
اعني الجسم الذي من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل
كالخبز واللحم او القريبة اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات
الثانية اعني التي يستحيل اليها الاخلاط وهل يطلق على الكيلوس صرح به بعضهم وثانيهما ان المراد
بالمشاكلة في قولهم حفظ الصحة يكون بالمشاكل كما ان علاج المرض يكون بالمضاد موافقة مزاج
الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذي حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار يعني لمن يكون بارداً
بحيث اذا تصرف فيه وصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا مشاكلا لجوهر بدنه لا ان يكون
حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم احر مما ينبغي واسقمه وربما صار من قبيل الادوية بل السموم
وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حار الطبع عند الهضم في بدنه البارد باردا مثله وبهذا
يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخنات
مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر. قال ومنها اي من القوى الطبيعية
النامية وهي التي يزيد في اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما يدخل في
اجزائه من الغذاء فخرج بقيد السمن لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه
لا يكون على التناسب الطبيعي اي النسبة التي يقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل لانه لا يكون بما
يدخل في الجسم بل بانبساط جرمه ونوع التخلخل بمعنى الانتفاش اعني مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم
فداخل بالجنس اعني القوة التي الطبيعية بما بعده يخرج بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست

غذاء للمنتفش والاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء في اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل
في جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة عن المني بل في الاعضاء المتولدة عن الدم وما يليه كاللحم والشحم
والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شمعة وشكلتها
بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام في القوى الطبيعية
وفي ان يكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء في انك اذا ضممت ومزجت بالشمعة قدرا آخر
من الشمع حصلت الزيادة في الاقطار وانما قيدنا في المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفي الشرح قيد
الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل
تسمية الشيء على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامي انما هو الجسم قبل الزيادة
التي بها يحصل النمو ليست في الجسم الاصلي ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما
انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن
ليس منهما جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء
الجسم بل اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزم منه الايلام لان ذلك انما هو في
التفريق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان
النامي هو ذلك الجسم الذي ورد عليه الغذاء وهو في اول الامر الجسم الاصلي ثم الحاصل بالتغذية والتنمية
وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو. قال وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية
ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث
يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء قادر على مثله
والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت على تحصيل الاصل والزائد معا لشدة القوة على الفعل
وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف
في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان
الى مبدأ واحد حتى لزم التغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه والالصاق استندوه الى قوى بل
وهذا ما قال في الشفاء ان شان الغاذية ان توفي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره ويلصق
به من الغذاء بقدر ما يحتاج اليه الذي له على السواء ونوع النامية فيسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج
اليه لزيادة في جهة اخرى فلنصفه سلكت الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك
ان الغاذية اذا انفردت وقوي فعلها وكان ما يورده اكثر مما يتحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء
وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد في الطول اكثر كثيرا
مما يزيد في العرض. قال وهذا ما اوتي الضعف اشارة الى ما ذكروا في ضرورة الموت من جهة
القوة الفاعلة وفترة الموت بتعطل القوى عن الانفعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها
فان كان ذلك لانتهاء الرطوبة الغريزية الحق لانه يقوم بها من الحرارة الغريزية وافعالها لموت

طبيعي والآخر طبيعي وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا
فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك
الاسباب مثل استنشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل
ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع عجز الطبيعة عن حفظها وعن تلك المحللات
بايراد البدل دائما لما سبق من تناهي القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر نص عليه الاطباء الحرارة الغريزية
بطريق العز لغلبته في الكم وبطريق القهر لمضادته في الكيف وهو ما يستولي من الرطوبة الغريبة
البادرة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما غير متناه
فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثرات اعني المحللات المذكورة في مادة
واحدة هي الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة يتأدى الامر الى فناء التحلل للرطوبة بل
لو فرضنا البدل دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة
الغريزية تحرث وتنضج في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتجز الا في الاوائل
فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج قال ومنها المولدة وهي قوة
شأنها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء
بعد الهضم التام ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصيل ما فيه من الكيفيات
المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تبلغ بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض
الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر او جنسه كما في البغل والمحققون على ان هذه الافعال مستندة
الى قوى ثلث سموها كلها على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الانثيين
وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهي لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني
فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين للعصب مزاجا خاصا وللشريان
مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد موادا للاعضاء وهذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا
عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية اعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها
انما يكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التي تفيد تخطيط الاجزاء وتشكيلها
على مقاديرها واوضاع بعضها من بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بها من مقاديرها وبالجملة تلبس
كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة
وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة
وحدها او لها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في
الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة
تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفة
لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرفة لا على جهة التصوير ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا

لانه قال المولدة قوتان قوة تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا هو شبيهه بالقوة فتفعل فيه باستمداد
اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما تصيره شبيها به بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما
تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه والثاني افادة اجزائه في استحالته الثانية صورها من القوى والمقادير
والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت المتفرد بالجبروت والثاني
اعني كون المولدة اسما للمحصلة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة
تخدمها المغيرتان الاثنتان احديهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعني كونها اسما لما يعم
المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء
النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع تولد المني في الذكر والانثى
ونوع تفصل القوى التي في المني فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو قال ونفاها بعضهم
اشارة الى ما ذكره الامام واختاره بعض الحكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع
صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة عن قوة بسيطة
ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف من
الرأي اذ عند ارسطو جزء المني كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا
عن الانثيين فقط وعند ابقراط اجزاء المني مختلفة بالحقائق متمايزة في نفس الامر اذ يخرج من اللحم
جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة في الحس وهذا
معنى تشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون
الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شأن فعل القوة الغير الشاعرة في المادة
المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء
وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لا تحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يمتنع
اختلاف آثار القوة العديمة الشعور في المادة الواحدة لو لم تتعدد القوة المفصلة فيها افرازا واختلاف
مواد الاعضاء قلنا فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الوسائط
والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا
ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع
في بدن الانسان يمنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني لا من جهة الفاعل لكونه عديم الشعور
ولا من جهة القابل لكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يمكن باذن
بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك وعن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء
المني فلا خفاء في انه من اجسام مختلفة الطبائع وحينئذ لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات
اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء قال ولما كان الاعراض
قد يورد هنا سؤال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس وآلات لها

والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول بانشاء وصور الاعضاء
الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها بغير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه
بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو رأي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو
رأي المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت
من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو رأي البعض او من قوى النفس الناطقة
للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك على ما يشعر باضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن
هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس
الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد
حدوثها حافظة وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء
بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه
الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات
المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومولفها
ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي ولا يشبه
بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية
ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد
المادة لتصير ورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني
كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء وتضيفها وتتكامل الم
تربتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير
مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال
ايضا فيتم البدن وتتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم
البدن مع جميع ما تقدم النطق وهي مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى
في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد
فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة الجاذبة
في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتداده كمبداء الافعال النباتية وتجمرها كمبداء الافعال الحيوانية
واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه
القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث
الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ومن ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة
في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر

الغير والحافظ للمزاج هو نفس المولود قال ثم لهم تردد يعني لما كان كلامهم في باب القوى
مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع متردد في عدة مواضع منها ان الغاذية
والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال
والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثل يفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد
زايدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا في الاشتين ويعرض
لافعالها تارة اضعف في بعض الاحوال لاسباب عايدة الى المواد والآلات وزيادة
الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا التفاوت في الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية
والتنمية ويبقى التوليد دون التنمية ويبقى التغذية دون التنمية والتوليد وما تقرر عندهم
من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية
اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبداء لهذه
القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان وللادراك المعقولات ايضا في الانسان
ومنها ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام بل هي
عينها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الازدياد وامساك عند
الامساك ودفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي هل هي قوة
واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلث متغايرة بالذات مبادي للافعال
الثلثة وميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلث للقوة
اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل اخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف
يصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي اعراض قائمة
بالاعضاء لا تتصور لها قدرة او ارادة او علم خصوصا اذا تؤمل في الصور العجيبة
والاشكال الغريبة والنقوش المولفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات
والحيوان فان العقل لا يكاد يذعن لصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا
كونها مدركة وكون المواد مختلفة كيف وقد ورد الكتاب الالهي في عدة مواضع باسناد
جميع ذلك الى الله سبحانه واشار الى دلالته على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما والفلاسفة
ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها
القدير وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التغذية والتنمية والتوليد
من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الالتصاقات ومن التشكيلات لا يصح بدون الادراك
وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة في البدن والنفس غافلة عنها
ونحدس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا يدرك افعال هذه القوى في ابدانها

لا دون هو ادراك موجود او له اعتبار بحسب الانواع قال خاتمة لا خلاف في ان
النبات ليس بحيوان لان المراد به ما علم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف في حيوته فقيل هي ثابتة
لان الحيوة صفة هي مبدا التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدا الحس والحركة الارادية
واعترض بانا لا نم انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى تحققه
فيه مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في الاضافة بالادراك حتى اثبت له ادراك
الكليات وهو المعنى بالعقل زعما منه ان ما يشاهد من ميل اناث النخل الى بعض الذكور دون
البعض وميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لا يتاتى
بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء قال المبحث الثالث
لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا في مجرد المفهوم دون الحقيقة
للقطع بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو
تخالف بالنوع غاذية عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة
الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في ساير الحيوانات وذلك
لان الحيوان لزيادة اعتداله قد يحس بما ينفعه ويلايمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب
النافع وهرب من الضار وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف
النبات فانه ليس في ذلك الاعتدال وذلك فانه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك عن شيء الى شيء
فتكون قوة الادراك والتحريك فيه ضايعا بل ربما يكون ضايرا ثم كلامهم متردد في ان القوى النفسانية
جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس وكذا في انقسام كل منهما الى ماله من الاقسام بل في جميع الانقسامات
الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتميز الذاتيات والعرضيات
عسيرة جدا في الحقايق المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الاثار ولا يعقل الا بحسب
الاضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدا التغير في آخر قال وقد يعني الاطباء
يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدا القوى النفسانية حيث
يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هياتها لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة فيجعل الغذاء
بحيث يصلح لان يغتذى به بدن الحيوان وحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف
والغم ويستدلون على ذلك بان في العضو المفلوج والذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه العفن والتفسخ
وليست هي قوة الحس والحركة لفقدهما في المفلوج ولا القوة المغذية لفقدها في الذابل فهي التي تسميها
القوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما انا لا نم انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة
التغذية في الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل
لو انتفى الشرط او وجد المانع ما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع
اختصاص ببعض الافعال دون البعض [illegible] القوة الواحدة لا يكون مبدا الا لفعل واحد

قلنا فاي حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين
في المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن
والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحيوة في الحيوان الناطق وغيره
وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدا الحركات والافاعيل المختلفة او مبدا
الادراك والتحريك الارادي قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام
في القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة الناطقة المدركة للكليات
فياتي في بحث النفس وكل منهما اي من قسمي القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس لقوى خمسة
كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد
من نفسه تلك الادراكات ويعلمها بما يخصها من الالات واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سياتي
على التفصيل ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة حسب البرهان
اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرايط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنتقل من درجة
الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك الدرجة فلو كان في الامكان
حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك
كمال للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة
اخرى بها ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير
العشر فانا من التذ او تالم نجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلهما ويجب
ان يكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة
كما انا نجد عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية وتخيلها
بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي
وقيل انما هو عند المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات لتطلب لها حاسة يدركها وفيه نظر
واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال
والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس
الظاهرة وان كان بعضها قد يختص بالبعض او بضرب من القياس والتعقل قال اما الحواس
الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة سارية في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها
ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها
العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التميز بين ما يجب
دفعه وبين ما لا يجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعني دفع الضار وجلب المنافع واللامسة
للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي يصير به الحيوان
حيوانا هو اللمس فانه كما للنبات قوة غاذية تجوز ان تفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة

للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون
الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي يدل
على امور يتعلق بعضها بمنفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان
دالا على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس
الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن
محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما
يكتنف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فتطييبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق
او يعتريه ويبقى الحيوان حيا بخلاف اللمس لشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا
في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا تتأذى بملاقاتها من
الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لمائية الدم وكالرية
فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها ببعض وهو مولد للابخرة الحادة ومصب وحضيض
للمواد فتتأذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات يعني انها تحمل الحركات
الشديدة تجعل اعصابها اقوى فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات
قال وانفاها بعضهم اي القوة اللامسة للفلكيات زعما منهم انها من توابع الحيوة والافلاك
حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور وليس بالضرورة والقول بانها انما تكون لجذب
الملايم ودفع المنافي فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليها الكون والفساد معطلا مردود بان
ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاحتكاك
والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة
للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك
يدل على شعورها بالملايم وغير الملايم ففي غاية الضعف قال وقال ابن سينا الى تعددها
الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كساير الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ويستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر ابن سينا ان القائلين من اكثر
المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان يكون اللامسة
عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدها حاكمة في
التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة
في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة
يوهم تاحدها في الذات وقال ايضا يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة يختص كل واحدة منها بمضادة
فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان
هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في

جميع الالات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله
انتشارهما في اللسان لظن مبدأهما قوة واحدة فلما تميز اعرف اختلافهما وليس يجب ان يكون
لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون
هناك انقسام في الالات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا مدرك المضادة التي
بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم لم يجعل قوى كثيرة
فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان كل
واحدة من المتضادات تحس لذاتها لا بسبب الاخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك
للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة
بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة
واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة يسمى بالشعور
والتميز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد في الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات
يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد فلا يتم
بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها والالوان والطعوم
فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك بالحس
هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى
تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة
كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدا واحد بالذات والاعتبار

كالدروع

قال ومنها الذوق وهو تالي اللمس في المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء
واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان
نفس ملامسة الحار تؤدي الى الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة
بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تؤد الطعم بصحة كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها
بان تخالطها اجزاء ذي الطعم مخالطة منتشرة فيها ثم تنفذ فتغوص في اللسان حتى تخالط اللسان فتحسه
او بان تستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة
واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملامسة الحاس
للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة قال
واما في اللسان يعني ان المطعومات كما تفيد ذوقا قد تفيد بعضها لمسا اما مع تميز في الحس كما في الحلو
الحار واما بدونه وح تتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي شيء واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة
فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم

مع تجفيف او تكثيف قال ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المكيف
بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة مخالطة لاجزاء الهوائية
فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الاول
بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم
بالتبخر والانفصال لاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا
او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء زمانا طويلا ولو تمسك الفريق الثاني بان الشم
لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك
والتبخير مذكي الروائح ولا كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم واللازم باطل
بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين
على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والتشمم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك
الاخرون بان النار مع شدة احالتها لما جاورها لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة
الهواء على مسافة بعيدة وربما يبلغ مسيرة ايام على ما حكم ارسطو انه وقع ملاحم في بلاد يونان التي لا رخم فيها
فسافرت الرخم اليها لروائح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع
سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لهبوب رياح
قوية قال ومن الفلاسفة من نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان للافلاك والكواكب
لها شم وفيها روائح ورد عليهم المشاؤون بانه لا هواء هناك ولا بخار واجيب بان اشتراط
ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات في نوم
او يقظة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق
ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها
ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له
قال ومنها السمع قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء
المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين القارع
والمقروع كونه بين الجزء الذي يفعل الصدم بعد الصدم وبين تجويف الصماخ وهذا ظاهر وانما
الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك
صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف
يحدث منه صوت فيتادى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته
حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع قال ولا يمتنع اشارة
الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتشكلاتها
عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادمته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت

ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لان مجموعه لا يصل الا الى صماخ
واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتادى اليه من اجزاء الهواء
المتموج قال فما يحكى يعني انه اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن
لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن ينسب
الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها
العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء
جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال
القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى قال ومنها البصر
وقد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول
مبداه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي
وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع
صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل
على كون القوة المدركة في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوة واختلفوا
في كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد
والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة
الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل
صورته في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء
المشف وما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه
ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا المتلون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن
صورة له ومثالا فيلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير
معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو
الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما مر في العلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نشاهد
من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار
غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد عنه ومن لم يجوز انطباع صورة
صغيرة منه في الجليدية وتاديها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة ذهب الى ان الابصار
بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك
المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي
يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن مع طرفه الذي يلي العين واضطراب طرفه

الاثر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة للابصار
وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة
فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه
النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين قال
والمشهور من آراء الفلاسفة هو الانطباع والشعاع اي القول بانطباع شبح المرئي في الرطوبة
الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة
ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة
لا الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانا نشاهد من العين في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا
عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر كوانه قد يرى عليه دائرة من
الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم ينقطع وذلك لامتلاء العين من النور
في ذلك الوقت واذا غمض احد العينين تتسع ثقبة العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا
نورانيا يملاه ولانه لولا انصباب الاذراح النوراني من الدماغ الى العين لما جعل ثقبتا
الابصار مجوفين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس
انما يدرك بان ياتي صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار
ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها بقي صورتها في عينه
زمانا ورد بان الصورة في خياله لا عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب
من الرائي يكون اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف
رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر لزاوية المخروط ومعلوم ان وترا بعينه كلما قرب
من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية
الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار سهم الزاوية على ما هو راي
الانطباع لا القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورد بانا لا نسلم انه لا سبب
سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يعللون ببينة على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم
المرئي وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا من وجوه الاول اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون
بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق
الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الكثير في المسافة الطويلة ينفذ
رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار
لان شعاع بصره لقلته يتحلل بنهار الشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى
بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها

ان الانسان اذا نظر الى ورقة وراءها كلها ثم يظهر له منها الا السطر الذي يحدق نحوه البصر وما ذاك
الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة
كان نورا انفصل من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية
اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج
الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى
بالروح الباصرة يرسم منها بين المرئي مخروط وهي يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية
يشتد حركتها عند رؤية البعيد فتتحلل لطيفها وتفتقر الى اللطيف اذا غلظ وتكثف اذا ضعف
ورق فرق بما ينبغي ويحدث منها في المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذي مركز العين
الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه
اقوى والكل وشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تحرزا منهم عما صرح به ابن سينا
والا فهو باطل قطعا لانه اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فهو ظاهر وان اريد
جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في
لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا
وان يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك
ويخرقها ليرى الكواكب وان لا تتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات
حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت
المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما في
الخرق لكثرة المسام فيه بدليل الترشح دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤيتهما فيهما من جهة
المسام لوجب ان يكون تعذرها من غير ان يرى الشيء بمجموعه ومثل هذه الادلة والامارات
كل ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي قال
هذا والقول بخروج الشعاع يريد ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعني يكثر من المحققين ويبنوا
الكلام فيه على خروج الشعاع من العين ووقوعه من العين على المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر
الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضيء وقاعدته عند المرئي فيرى الشيء
اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة ويضيق
لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا
الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع
ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ
الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب
المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكون رؤيتها بالامتدادين المتمايزين

العين وهو

وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان امتداد الشعاع الخارج منهما
ينحرف عن المحاذاة فلا يلتقي مؤديا الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى به
المرئي اثنين وكذا في الاحول وهنا اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف
في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى
في السماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي الماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن
هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه
الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان يكون جهته مخالفة لجهة الرائي
والى السبب في رؤية الشجر على شط النهر منكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه
الى رأس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يصل قاعدة الشجر
تقاعده بعكسه والنفس لا يدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فبحسب الشعاع
المنعكس نافذا في الماء فيرى رأس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة
الشجر فيرى منكسا وبيان ذلك ما لمحقق في علم المناظر قال وقد يشترط في الابصار زعمت الفلاسفة
وبعض المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد
بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني
فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ولكن لا نراها واللازم
باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد به الاحتمال والتجويز
العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية
على ما سبق تحقيقه ومنهم من قال اشتراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق
المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة قال او في حكم المقابل
يعني كما في رؤية الوجه في المرآة قال والى الحواس الباطنة هي ايضا على حسب ما وجدناه خمس وان
احتمل امكان غيرها وما يقال انها مدركة والى معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعاني
والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة فيهما فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار
الاعانة على الادراك الى الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس وهي القوة التي يجتمع فيها
صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم
ببعض المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها على البعض كالحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو او هذا المشموم
وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عنده الا نوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم
بينها الثاني ان النائم والمريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من
الحواس الظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما
والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة

وبقي قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا القطع بانه
لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار في المتن
ما ذكر من ضرورة انه لا ارتسام في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه والى قوله وهذا على ان صور المحسوسات
لا يرتسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة
كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا الصور التي يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات
المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة وغيرها الاترى انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا
بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين
مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت الحس المشترك وتقرير
الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية
لا يرتسم فيها لما يجيء بل في آلتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما
عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس
والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة لامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور
بل لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ
كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق او اللمس
اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ توجب اختلاف الذوق
واللمس بخلاف الآفة في العقب قال ومنها الخيال استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك
بوجهين الاول ان الصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما
من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك
فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثم غاب
فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق
بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ
لادراكات مختلفة من انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن
فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني
فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه
بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف
الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها
المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يرفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول
والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل
فاجتماع القبول والحفظ او انواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه

الا او احوال الثالث ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد
وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا التغاير ومنه حينئذ يبقى
قوة اخرى يستحفظها الحس المشترك حرزها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز
ان لا يكون محفوظا الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب
بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور للصورة المحسوسة في الحس
المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان التخيل ليس ابصارا ولا التخيل للذوق ذوقا وكذا
البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق
عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا
في قوة واحدة قال واضعف منها لابطال احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم
ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع
تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة
في غاية العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لا استحالة ولا
استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير وانما ذلك
في الاعيان الحالة في محالها حلول العرض في الموضوع او الجسم في المكان قال ومنها الوهم هي القوة
المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدرك العداوة
الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعنى ما لا يدرك بالحواس الظاهرة ويقابل الصور اعني ما يدرك بها
فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوس فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد
من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها
لا تدرك الجزئيات بالذات بذاتها مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب وفي الكلام في
ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها
ايضا وفي اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم
مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان
الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منها بالنسبة الخاصة
ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي
لا يعلم وجود النفس الناطقة لها قال ومنها الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة
القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور وتسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر اعني ملاحظة
المحفوظ بعد الذهول ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاحتيال لاسترجاع الصور بعدما اندرست قال
ومنها المتصرفة اي في الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم تركيب بعضها مع بعض وتفصيل
بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان او لا رأس له وتصور العدو صديقا وبالعكس وهي لا تسكن

نوما ولا يقظة وبها تقتنص الحدود الوسط باستعراض ما في الحافظة وهي المحاكية للمدركات والهيئات
المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه وليس من شأنها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها
على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة
القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وتسمى مفكرة قال خاتمة مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف
ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر
وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء
الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة في البطن
الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في اخره واما الدليل على تعدد هذه
القوى فهو اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثرة فان قيل القاعدة
على تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة
او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هي النفس والقوى الجسمانية
آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك
قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فمما لا سبيل اليه اذ لا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية
لا يكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات المورودة في المقامين اعني اثبات تعدد القوى
وتعيين محالها وقد يقال في تعيين محالها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في
مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشيء
ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها
الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ
منها بسهولة قال وتردد ابن سينا لشرال ما قال في الشفاء لشبه ان يكون القوة الوهمية
هي بعينها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها
متخيلة ومتذكرة فيكون مفكرة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وله تردد
ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان
ام قوة واحدة قال واقتصر الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح
اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها
والآفات العارضة لها فقد تجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها
الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر
سموها الحافظة والمتذكرة قال واما المحركة لم يبسط الكلام في القوة المحركة بسطه في القوى المدركة
لان المباحث الكلامية لا تتعلق بها تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة
عليها وتسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية

وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا او نافعا والفاعلة هي قوة من شانها ان تبسط
العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبداها ليتبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينقص
عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبداها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد عرضا وينقص
طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا
وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المنتفشة الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن
غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الانعطاف صلب في الانفصال
قال واما مبدا الشوق فقد يتوهم انه من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدا قريب للشوق
بعيد للفاعلة كالقوة التي ينبعث عنها شوق الالف بالشيء الى الالوف وشوق المحبوس الى الخلاص وشوق
النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدا الشوق والنزوع تخيل او
تعقل قال ثم بعض هذه يعني المدركة والمحركة قد تفقد في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب
والخيال في الفراشة او اشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد مفلوجا وبعض الحواس او الحركات بحسب
العارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكاته او حركاته قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات
وفيها فصلان الاول في النفس والثاني في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدا
افاعيله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدا الحس والحركة الارادية وكذا النفس
الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيعبر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد
بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر
ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة
كمال اول قلنا نعم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل لها بعد ما لم يكن واما
بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني الماخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا
وحده بل مع تجويز ان تقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية الناقصة التي انما تتم وتكمل
نوعا بانضمام الفصل اليه لا الماخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع
غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال تجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث
الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لان اسم النفس اسم لمبدا صدور افاعيل الحيوة عن الجسم
من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل
من حيث لها تلك العلاقة كالبناء في تعريف البناء والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي
ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية
وكمالات المجردات والاعراض وهيآت المركبات الصناعية وما لا آلي كصور البسائط والمعدنيات
اذ ليس فعلها بالآلات لا يقال قيد ذي حيوة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول ليس معناه

ان يكون ذلك الجسم حيا والا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف الا على النفس
الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال
الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا
القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من
الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات
والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دايما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان
من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات
فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من
الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما
يذكر عوض قولهم آلي فقال كمال طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي
لجسم آلي واحترزوا بطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال
وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي بتاخير طبيعي وهو انما غلط في النقل وانما المقصود هو المعنى الذي
ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعي صفة للكمال ليس معناه انه يرفع مع التاخير صفة
للكمال وكخفض بعض الى صفة لجسم فانه في غاية القبح وكذا لو رفع الى انه صفة لكمال مع ذكر ذي حيوة
صفة لجسم بل معناه انه تقدم فرفع على انه قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال
كمال اول طبيعي لجسم آلي فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية
يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا للتعريف بهما وقد
صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار
فعل مستمر على نهج واحد وانه لا سبيل لهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدا فعل ما دخلت صور البسائط
والعنصريات وان شرط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت
الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية
اختلاف افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لمبدا صدور
افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لها صالح للتعريف بهما
على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على انحاء مختلفة على راي
وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه يصير بها ويحصل
نوعا كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتي او حيواني وقوة
من حيث انها مبدا صدور افعاله فلم اوثر في تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا
من انا نجد بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فنقطع بان ذلك ليس لجسمية المشتركة
بل لمبادي خاصة نسميها نفسا ربما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا لان الاشارة على الصورة

فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة الا بتجوز او بتجديد اصطلاح
ولانها بالقياس الى المادة والكمال الى النوع فى تعريف المعنى الذى به يحصل الجسم فيصير احد الانواع
ومصدر الافعال يكون المقيس الى الامر هو النفس وذلك المتحصل اولى من المقيس الى امر بعيد لا يكون هو معه الا
بالقوة ولا يفتقد الاثنين ممن الافاضل بهذا ملخص كلام الشفاء ويتقرر الامام ان المقيس الى النوع
اولى لان فى الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة
المحصلة من المادة وكان معناه ان النفس بالقياس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التى انما تتحصل
وتصير نوعا بما يضاف اليها من الفصل بل النفس فتعريفها بالكمال المقيس الى النوع الذى هو اقرب
الى الجنس من حيث انهما متحدان فى الوجود ولا يتمايزان الا فى العقل بان اخذ هذا مبهما وذاك محصلا
يكون اولى بهذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى الطبيعة الجنسية كانت ناقصة
وبانضياف الفصل اليها كمل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به فى
المواقف وحينئذ يكون توسيط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد على ما لا يخفى ولا
اشارة على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدا الفعل كالتحريك ومبدا القبول والانفعال كالاحساس
وكلاهما معتبر فى النفس وفى الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس استعمال المشترك
فى التعريف وكذا فى اعتبارهما جميعا ولان الشئ انما يكون نفسا بكونه مبدا الاثار وهكذا النوع ولفظ
القوة لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشئ بما ينبئ عن جميع الجهات
المعتبرة فيه يكون اولى فى الجملة لما امكن تفسير النفس بما يعم السماويات والارضيات ثم تمييز كل بما يخصها
وكان ذلك اقرب الى الضبط ابره فى المتن فان قيل قد ذكروا ان للسماويات حسا وذكروا تعقلا
كليا فعلى هذا لا يصلح ذلك مميزا للحيوانية والانسانية قلنا ذكر فى الشفاء ان المراد بالحس
ههنا ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ما هو شأن العقل الهيولانى والعقل بالملكة
وامر السماويات ليس كذلك **قال** ثم مقتضى قواعدهم يعنى ان مقتضى ما ذكروا من ان لكل نفس مبدا
لاثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هى جوهر حال فى المادة وان للبدن الانسانى
من حيث هو جسم خاص تتعلق به النفس الناطقة يقتضى ان يكون فى الانسان نفس هى مبدا تعقل الكليات
وكذا لكل حيوان لخواصه واخرى مبدا الحركات والاحساسات واخرى مبدا التغذية والتنمية
والتوليد المثل لكن ذكر فى شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ما له صورة
معدنية تقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك
لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ما له صورة تسمى نفسا نباتية تصدر عنها مع الحفظ المذكور
جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى مواد المركب وصرفها فى وجوه التغذية والانماء
والتوليد ومنها ما له صورة تسمى نفسا حيوانية تصدر عنها مع الافعال السابقة والحفظ المذكور
الحس والحركة الارادية ومنها ما له نفس مجردة يصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق وما يتبعه

قوله واما عندنا يعنى لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد
الاثار اليها يحتاج الى فصول متنوعة ومبادى مختلفة بل اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات
العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دايما فى التبدل والتحلل والنفس بحالها وان
الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولا يغفل بحال عن وجوداته وانه قد يريد
ما ينافيه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة فقد اختلفت كلمة الزعمين فى حقيقة النفس فقيل هى النار
السارية فى الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة
اى الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل
جزء لا يتجزى فى القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره وكان
هذا مراد من قال هى هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة اى التى من شأنها ان تحس بها وجمهورهم
على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه الاعضاء نورانى علوى خفيف حى لذاته نافذ
فى جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد فى الورد والنار فى الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال
بقاؤه فى الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة
فى القلب سارية فى الاعضاء من طريق الشرايين اى العروق الضاربة او متكونة فى الدماغ
نافذة فى الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام
انها جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون
من الروح القلبى المتكون فى جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها يسرى فى جميع
البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها
من الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعنى النفس هو بعينه المدرك للجزئيات
لانا نحكم بالكلى على الجزئى كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما
والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو
اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انها ليست لها نفوس
مجردة ورد بانا لا نم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ولكن لا نزاع
فى ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالالات واذا
لم يكن العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون للادراك مرتين والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه
بانه يستلزم اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر واجعل احساسها للقوى والاعضاء
واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثانى ان كل واحد منا يعلم
قطعا ان المشار اليه بانا هو النفس يتصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك
من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم ويقرب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات بعينها
ادراكات المشار اليه بانا اعنى النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل ونحو ذلك

من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها غير صفته والجواب
ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما
من التعلق بحيث يوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك
نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها
بالبدن واستغراقها في احوال البدن تغفل فتحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف
فيلزم كونها في غاية الغفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء
فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وح لم يصح
القطع بان زيدا الآن هو الذي كان بالامس ورده بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل
نفس بدن لا يليق بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله
الخاص الرابع النصوص الواردة الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن
وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة
وكونها في قناديل من نور او في جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خفاء في احتمال التاويل
وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان تجردها ومغايرتها
للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشيء انما
يثبت بدليل وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية معارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا
فيجب ان لا تكون كذلك **قال** احتج القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا
لامور يمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا للامور
هذا شانها فلانها تعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال في المادي
لا يكون صورته بعين الماديات وهنا لا بد من بيان تلك الامور وامتناع حلولها في المادة فمنها ان من جملة
معقولاتها الواجب وان لم تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم تقل بوجودها في الخارج اذ ربما
تعقل المعنى فتحكم بانه موجود او ليس بموجود ولا خفاء في امتناع حلول صورة المجرد في المادي
ومنها المعاني الكلية التي لا يمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المشتركة لزيد وعمرو فانها
يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشيء المادي
في الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم يكن مشتركا ولما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول في المادة
يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات والكلية تنافي ذلك فلو لم يكن النفس مجردة
لم يكن محلا للصورة الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام كالموجود
والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال وبعد
ذلك فالمعلوم وجود ما لا ينقسم حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذ كان من المعقولات ما هو واحد
غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل يستلزم

انقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم لا لطبيعة
ملحقة كحلول النقطة في الخط لتناهيه وكحلول الشكل في السطح لكونه ذا نهاية او اكثر وكحلول المحاذاة
في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع ما فيه وكحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها
المعاني التي لا يمكن اجتماعها الا في المجردات دون الجسم كالضدين وكغيرهما من الصور والاشكال
فانه لا امتناع فيها في العقل بل يتصورها ويحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية
حكما ضروريا وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما
لما كانت عاقلة للمجردات او للكليات او للبسائط او للمتنافيات والجواب انه مبني هذا
الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا
بمجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان تكون
جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية
مجردة يمتنع حلولها في المادي ولم يجز ان يكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج كانت
ذلك الشيء المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها في جسم
كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم يجز ان يكون في ذاته غير مختص بشيء من الاوضاع
والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العاقل
كذلك ولم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشيء غير منقسم لذاته ولا
لحلوله في منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل كالسواد والبياض
كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان صورة الشيء
قد تخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون لقيام كل منهما
بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط في
العاقل الجسماني البتة بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات
مما قامت عليه الحجة **قال** الثاني من وجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة
بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان ذلك انها تدرك
ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف
وكلال بل يصير اقوى واقدر على الادراك ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان
يجعل وجوها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك
كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة
بين الشيء وذاته وادراكاته وثانيها ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن او اعضائه
وقواه بل تقوى او تزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا في سن النمو لما حصل له
من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي الافكار المودية الى

العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان
تعقلها بالات بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثانيها انها لو كانت من الماديات
لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شان القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس
ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال لموضوعاتها كتاثر الحواس
عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك عضلاتها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن
قاسر يقسر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية
لا برهانية لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا الامر في الها
في سائر الادراكات وان يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة متعلقة بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع
ضعف البدن او بعضو لا يلحقه الاختلال او يتاخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في
الكلال والانفعال قال الثالث القوة العاقلة يعني لو كانت النفس الناطقة جوهرا ساريا في جسم
او عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ
او غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضاءه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه
انه لا ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه او لا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجية
فان كان الاول لزم الاول لوجوب حضور المحكوم عند تمام العدد كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصلة لها لا بالمقايسة
الى الغير بكونها مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لها ككونها
مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثاني لزم الثاني
لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك بحصول صورة لها بعد ما لم يكن واذ قد فرضنا
النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء
واحد اعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه والصورة المتجددة التي تحصل له حال تعقل
النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير في
غير تغاير المواد وما يجري مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس للادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك
والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا جاز ان لا يكون حصول الصورة العينية
لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة المخصوصة
وايضا لا تماثل بين الصورتين لان المنتزعة حالة في النفس والاصلية في الجسم بل في مادته ولو جعلنا مثلين من جهة
كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف الا في كون احديهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة
فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا الامتياز باق وان جعلنا قائمتين بشيء واحد
لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامها بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه
وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخلة الاجزاء قال
ثم هو اشار الى ان للافلاك نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها

المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية
لزم في الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث
الحركة عنها وهو ممتنع ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين المبدا والمنتهى ليست لان الحصول
اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لا يمكن بدون ذلك ولا
كذلك حال المستديرة اما فيما لا ينقطع عند تمام دورة فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان
هو الوصول الى نقطة بلا انقطاع ليلزم ان يقتضي طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز
الذي يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع وليكن يقتضي الطبع اختيار الطريق الاطول على الاقصر ولا قسرية
لانها انما تكون على خلاف الطبع وحيث لا طبع لا قسر وعلى وفق القاسر فلا تختلف في الجهة والسرعة والبطؤ
فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يكفي لجزئياتها وخصوصياتها تعقل كلي لان نسبة الكلي
على السواء ولا ادراكات جزئية وتخيلات محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع
واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية فاذن لا بد لتلك الحركات من ارادات
وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لا يمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية
وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذوات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية
هي بمنزلة النفوس الحيوانية لابداننا ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هي
بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية بان
التعقل الكلي لا يكون الا للمجردات ولا الجزئي الا بالجسمانيات بانا لا نم لزوم كون المطلوب بالطبع
متروكا بالطبع ثم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لا شيئا من الاين والاوضاع التي تترك
ولا نم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع وان القاسر لا يكون الا متشابها ليلزم تشابه الحركات
وان الكلي من الارادة والادراك لا يصلح مبدءا لخصوصيات الحركات ثم لا يجوز ان تستند الحركات
المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك للحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك
ما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع ان
يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون هو الحركة المترددة جزما لان الحركة المتوجهة اليه
ينقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا لا يرضى الارادة ويتجه
اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد
ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في النجاة والشفاء ان النفوس
الفلكية قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات بان لها نفوسا
مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام يجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هي مبدا الارادة
الكلية ونفس منطبعة هي مبدا الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا امر لم يذهب اليه احد
وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية

منبعث عن ارادة كلية ومبدأ ارادتها نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات
بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا
بعينها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ حيث سمى تلك الصورة والقوة نفسا قال المبحث الثاني
ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف
الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة
لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية
وانما تختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية
بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه
الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عم الناس معادن كمعادن الذهب
والفضة وقوله عم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى
هذا وذكر الامام في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا ولا يبعد ان يكون كل فرد منها
مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منها اثنان في الحقيقة فلم نقل به بل تصريحا كذا ذكره ابو البركات
في المعتبر احتج الجمهور بان ما نعقل من النفس ونجعله حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن
والتمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني
الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول
في جواب السؤال بما هو عن كل فرد او عن كل طائفة فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وقد
يحتج بانها مشتركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون
المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي
من الجنس والفصل لا ينافي التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الآخرون بان اختلاف النفوس
في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية
لكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجة متقاربة البتة في الملكات والاخلاق
من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا ما يوجد الامر
بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولا خفاء في
ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا يطلع على تفاصيلها قال
واسنادها بعين ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر
المختار واما الكلام في انها توجد قبل البدن لقوله عم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده
لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة في الحديث
مع كونه خبر واحد على قدم الافراد بل الارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد
احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت

حادثة لم يكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اي قابل للعدم
ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد
بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد اعم فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته
وثانيهما انها لو كانت حادثة لم يكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة
ورد بمنع الملازمة فان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها
وهذا لا ينافي كونه مجردة في ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت
قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة وجه اللزوم ما سيجيء في ابطال التناسخ ولا يلزم
ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها فتكون
في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا معطل في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات
ولا تعلق بجسم اخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا يكون معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج
خاص يفيض عليه لتمام استعداده في القابل وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة
فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قلنا
يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون
المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها الثالث وهو العمدة في اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت
قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما
ان يبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص في العلوم والجهالات
واما ان يتكثر بالانقسام والتجزي وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو القول بالحدوث
ولا الى الثاني لان تمايزها اما بذاتياتها فينحصر كل في شخص فلا يوجد نفسان متماثلان والخصم يوافقنا على
بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة النفس
هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة
بالابدان الحادثة الهالكة فتمايزها في الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان
وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها
كالشعور بهوياتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز لتكون الحال في هذه مغايرا للحال
في تلك فتعليل التمايز بذلك دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان
واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها
التي لا يوجد في الاخرى واقلها الشعور بهويتها واعترض بوجهين احدهما انا لا نم بطلان كون
كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في الشخص اذ لم يقم حجة على انه يجب ان يوجد نفسان متحدتان
في الماهية وثانيهما انا لا نم امتناع ان يوجد جسم قديم يتعلق به النفس في الازل ثم ينتقل منه الى اخر
واخر على سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثيق في ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجيء فلو بني اثبات

الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية
بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة
بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم يكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة
ممنوعة لجواز ان يكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر معين وقبله باخر وهكذا الى ما لا يتناهى فيكون
موجودة متعينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامي
على من يسلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ قال ثم النفس قاطعة يعني ان كل نفس يعلم
بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبر وتصرف في بدن آخر
فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن
واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول
ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك
البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القديمة كونها الذي لا يختلف باختلاف احوال
البدن واللازم باطل قطعا الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون
عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها
على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا انه قد يهلك في مثل الطوفان
العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان يجتمع
فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في
القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس
لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لا بد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق
المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية في المنع بما لها من الكمال لانا نقول لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق
بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال
واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم مقدماتها فانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل
الى بدن آخر انسان ولا تدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه
بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه آخر
وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض
على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير البدن
الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة
وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا يتعلق نفوس الهالكين الكثيرين او يتعلق
بعد حدوث الابدان الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان لها ابتهاجا بالكمالات
او تألما بالجهالات تشتغل بها وعلى الثالث بانه مبني على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لا حادثا او قديما

مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل
تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل في حيز المنع قال وغاية متشبثهم يعني ليس للتناسخية دليل يعتد به
وغاية ما تمسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق اي انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انساني
او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطل في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة
الثاني انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس والا كانت
عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشيء طالبا لكمال ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات بحيث لا تحصل
لها البدل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فيكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل
بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع وما يستند اليها فانها انما يكون على سبيل التعاقب
دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة
الى ما لا يتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم تتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم توزيع ما يتناهى
على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهي القدماء لو ثبت فان الادلة
انما تمت فيما له وضع وترتب ومنع لا تناهي الابدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق لكل بدن نفس وان
اريد الابدان التي صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها قال والذي بعث قد يتوهم
ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ اهل السبت قردة وخنازير رد لنفوسهم الى ابدان حيوانات
اخر والمعاد الجسماني رد للنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا يكون
الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس
بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تتبدل صور
الابدان كما في المسخ او ان يجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فيرد اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق
وكما في احياء عيسى بعض الاشخاص قال وما يحكيه بعضهم يعني ان القول بالتناسخ في الجملة اي تعلق
بعض النفوس بابدان آخر في الدنيا محكي عن كثير من الفلاسفة الا انه حكاية لا يعتد بها لم يقم فصلا
عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة قاطعة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسماني
اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار داري ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد
عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان
حيوانات اخر يناسبها فيما اكتسب من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يلقى فيها
من الذل والهوان مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار والمعجب بالطاوس والشرير
بالكلب ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي تنزل من بدن الى بدن هو ادون
في تلك الهيئة المناسبة مثلا تتدرج نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما دونه في ذلك حتى ينتهي الى
النمل ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المتسمين من التناسخية الى دين الاسلام
يروجون هذا الرأي بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة ويعزون اليه بعض الآيات الواردة

تدريج خ

في اصحاب النار اجتراء على الله تعالى وافتراء على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراهم من الغاوين
المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول
غرورا فمن جملة ذلك ما قالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اي
بالكون وفي قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التي هي ابدان الحيوانات وكذا
في قوله فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفي قوله تعالى
وما من دابة في الارض لانه معناه انهم كانوا امثالكم في الخلق والمعاش والعلوم والصناعات فانتقلوا
الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اي بعد المفارقة وفي قوله تعالى ونحشرهم
يوم القيمة على وجوههم اي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس الى غير ذلك من الايات ومن نظر في
كتب التفسير بل في سياق الايات لا يخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض الفلاسفة تعلق
النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات
ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة في مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك
ونفوس الاشقياء الى هذا العالم في مظاهر الظلمانيات في الصور المتكثرة بحسب اختلاف مراتبهم في
الشقاوة فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة في الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم
الانوار المجردة وستعرف معنى المثل المعلقة. قال

المبحث الثالث

اقول يعني ان
فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة لها مجردة كانت او مادية اي جسما حالا فيه لان كونها مديرة
له متصرفة فيه لا يقتضي فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة فلهذا احتيج في ذلك
الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة والاجماع لانه وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر
الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره
الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس لوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما
بالاستقلال فيكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا يكون ازلية لكنها ابدية
لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد
وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون كلاهما
محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء
والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملة
عليه فلا يكون شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون للصور والاعراض ويكون القابل
هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هو امكان العدم وهو امر اعتباري لا يقتضي وجود محل اجيب
بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري ورد هذا
الدليل بانا لا نم ان قوة قبول الامر العدمي كالفناء مثلا تقتضي وجود محل لها يجتمع مع المقبول فقد سبق في
الحدوث ايضا تقتضي مادة ويكفي المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء

قد يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلا بد من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودي او
عدمي ثم استعداد بدن الجنين بالامر من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى
معقول لان استعداده يبطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما
من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء. قال

المبحث الرابع

اقول لا نزاع في ان مدرك الكليات
من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة
الحواس لنا وجوه الاول انا نشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس نحكم بان هذا الشخص
من افراد الانسان وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية
صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلي والجزئي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان
يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد الثاني ان نفس كل احد يتصرف في بدنه الجزئي
ويباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأي الكلي نسبته الى الجزئيات سواء
الثالث ان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الرابع
ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض
الادراكات على استعمال الالات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذي يشير اليه كل احد بقوله
انا احتج المخالف بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا
فعلي قوة واحدة وهذا من المحقق ودعوى خلافه مكابرة والثاني انه لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع
للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الباطنة والظاهرة لما كانت الافة في محال هذه القوى
توجب الافة في هذه الافعال كالا يوجبها الافة في الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان
ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حصول المحسوس عند الحاسة لان حال النفس
وادراكها لا يتفاوت بالغيبة والحضور الرابع لو كان التخيل للنفس لا لقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع
والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارتسام والحاصل لو لم يكن التخيل
للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا لا من الخارج مربعا مجنحا بمربعين متساويين
في جميع الوجوه الا ان احدهما على يمين المربع والاخر على يساره هكذا
اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد
والبياض وغير ذلك لفرض التساوي فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجي
لان المفروض انه لم يوخذ من الخارج فتعين المحل الادراكي والمجرد لا يصلح محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية
ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية الات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح
به المتاخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات اه ان غير
الانسان من الحيوانات ايضا يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما في الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها
نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيها هي القوى الجسمانية وفيما النفس

بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك في اللوازم وهي الاحساسات لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهو
النفس المجردة ثم انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الالات لما ادركت النفس بعد مفارقتها لامتناع
توسط الالة في ذلك واللازم باطل بالضرورة وبالاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الالة
ادراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها في النفس المجردة واما ما لا يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك
النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الة ثم انها عند تعلقها بالبدن تتصور بدنها اذ لا يكفي في ذلك تصور بدن
كلي لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الالات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن
شوق طبيعي بمقتضى المناسبة لا ارادي ليتوقف على تصور البدن بعينه ثم انها عند قصد استعمال الالة للادراكات
والتحريكات تتصورها باعيانها من غير توسط الة والجواب انها تتصورها من حيث هي الات لهذه النفوس
حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات
في ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج وان لم نشاهده بعينه [illegible]
اي ندركها بعينها على سبيل التخيل فان المتخيلات لا يجب ان تتادى من طرف الحواس الخمس حتى يرد هنا اشكال
وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الالة فاما ان يكون الصورة حاصلة
في النفس ايضا على ما يشعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصورة في الالة فقط بل بحصولها في النفس بحصولها
في الالة وبالحضور عند المدرك بالحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضوران وح يعود المحذور
اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لا يكون الصورة في النفس بل في الالة فقط على ما
هو الظاهر من كلامهم وليست الالة من جسم تدرك النفس فلا بد من تحقيق انه اي حالة تحصل للنفس
نسميها ادراكا وحضورا للشيء عند النفس ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادة
وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس
وما هذه الا مكابرة حيث جوزتم ادراكا من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات مع انكم تقولون
الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس والعقل قال [illegible] لم لا يكون ادراك الجزئيات
مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الالات فعند مفارقة النفس وبطلان الالات لا تبقى مدركة
للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم يكن للالات شرطا في ادراك الجزئيات
اما لانه ليس بحصول الصورة لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس
بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض
جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور
والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس بعد
المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت
حصل بين النفسين ملاقات وافاضات قال

المبحث الخامس

اقول قد يقال
ان لفظ القوة كما يطلق على مبدا التغير والفعل كذا على مبدا التغير والانفعال فقوة النفس
باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات يسمى عقلا نظريا
وباعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من
جهة ان البدن الة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما
كمال واما استعداد نحو الكمال قويا او متوسطا او ضعيفا فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات
يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل
للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها
من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا
عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوي وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت
من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا
يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات
مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا
من القوة الى الفعل فيما لها من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم
في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات والكمال او للنفس باعتبار اتصافها بها او للقوى التي في النفس
هي مبادئها مثلا تقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة
انها قوة استعدادية او قوة من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدا الفطرة
من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي واما ما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات
من حيث تتادى الى النظريات فقال ابن سينا هو صورة المعقولات الاول يعتبرها القوة على كسب
غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل قال في كتاب
المبدا والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة
تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل
لما ليس ذاته ومستفاد بالقياس الى الفاعل واختلفوا ايضا في ان المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات
الممكنة للنفس بحيث لا يغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول منازل الملكية وانه يمتنع
او يستبعد جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى
الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربع نعم
حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت
عن العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات
فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة
الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا

في كمالات اربع لانها حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور
وحالة حصولها مع الحضور والمراتب من النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون
عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة وان ما ذكر في المواقف
من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة العقل بحيث متى شاء
استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام القوم قال والثاني العملي يعني انها
قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد
كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التي يجب للانسان فعلها من المفاسد التي يجب الاجتناب منها لينتظم
بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية
على مقتضى آراء تخصها صلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل
والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحية وصناعات
وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهي ان افعالها اعني اعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند
الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها القوة النظرية مثلا
من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم يحكم
بان بذل هذا الدرهم ينبغي ان ابذله لهذا المستحق فتنبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فيعدم القوة
المحركة على دفعه الى المستحق قال ويتفرع على النظري يعني ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان
الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
ويسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح
بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة عملية وقد فسر الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة
الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال في شأن الكمال
وفي كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبتت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى
من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها
وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي
الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالاصول المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل
الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي
والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كان
علما باحوال الموجودات من حيث تتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث
تتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما تفتقر الى المادة
في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا تتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم

ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات
بان في الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلة والمعلولية وكثير من الامور العامة
وفي الرياضي ما قد يستغنى عنها كالعدد وهو موضوع لعلم الحساب فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان
مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المادية
متفرقة ومجتمعة يبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضي
الى هذا اشار في الشفاء الا انه قد نوقش في اختصاص صنعة الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة
المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص وزكاء نفسه فالحكمة
الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشتركة بين الانسان الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة المدنية
والسياسة قال واصول الاخلاق للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار
من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبدأ
الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة
وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد
ويحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية ليسلم عن
ان تستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات ولها طرف افراط هي الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد
اللذات على ما ينبغي وطرف تفريط هي الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات
ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب
الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط
وهو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة
وطرف افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل
الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت
الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة
ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الستة قال المبحث
السادس اشارة اجمالية الى بيان غرائب احوال وافعال تظهر من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض
خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام في ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول
فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق بادراكها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكها
الكائنة حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له
تلك الخاصية بلا اختياره ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون من اوله افعال واعمال مخصوصة لان
للنفس تأثيرا في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد وليس اختصاصها بتأثيرها في بدنها
لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينها فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها يقوى على التأثير في بدن آخر

بل في حيوان اخر بل في اجسام اخر حتى يصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لا سيما الاجسام التي تحصل
لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا يبعد ان يحيل الهواء الى الغيم فيحدث مطرا بقدر الحاجة او ازيد
كالطوفان وينبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موذيات
وغيرها وربما يكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله فيحقق طلبها او تستعد لها ترجيحا
لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة
بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية يحدث بها اشياء اذى
ظاهرا وهو كالاصابة بالعين وقد يستعين النفوس في احداث الغرائب بامور لها اعمال مخصوصة وهي
السحر او بقوى بعض الروحانيات وهي العزائم او بالاجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتمزيج القوى
السماوية بالارضية وهي الطلسمات او بالخواص العنصرية وهي النيرنجات او بالنسب الرياضية
وهي الحيل الهندسية وقد تركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والالات الرقاصة والزمارة
ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية قال وقالوا في ادراكا
المتعلقة بالنوم اشارة الى القسم الثاني وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالفكر فيما يورد عليها
الحواس قلما تتفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب احتباس الروح الحاملة للقوة
الحس عنها يتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الاشياء سيما ما هو الاليق بتلك النفس
من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد فتلك الصور قد تكون جزئية
في نفسها وقد تكون كلية يحاكيها المتخيلة بصور جزئية ثم ينطبع في الخيال وينتقل الى الحس المشترك فيصير
مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها بحيث لا تفاوت فيما حكته المتخيلة وبينه
الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها
كما اذا صور المعنى بصورة لازمة او ضده مثلا فهي رؤيا تعبير ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس ليفعل المتخيل
حتى ينتهي الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال
تترك ما اخذت وتورد شبهه او ضده او مناسبه وربما يدل ذلك الى اخر واخر وهكذا الى ان يعطفه
فالمعبر يتظنن الخاطر انه صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهي الى الصورة التي ادركتها
النفس وان لم يكن هناك مناسبة يوقف عليها فتلك الرؤيا تعد في الاضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب
اخر مثل ان يبقى صورة المحسوس في الخيال فينتقل في النوم الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة
فينتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوى المتخيلة فيتغير افعالها
بحسب تلك التغيرات فمن غلب عليه مزاج الصفراء حاكته بالاشياء الصفر او الدم فالحمر او السوداء فبالسود
او البلغم فالبيض والثلج قال وقالوا انما يتعلق بالتيقظ هذا هو القسم الثالث وهو غرائب تتعلق بالادراكات
حالة التيقظ وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة متسعة المأخذ فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن
الاتصال بالمبادي اي المجردات العلوية المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك

عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادي فينطبع فيها صور
بعض المغيبات مما كان او سيكون ثم يفيض الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك وربما يكون ذلك
بسماع صوت لذيذ او هائل وربما يرى مكتوبا على لوح او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هاتف غيب
او نحو ذلك وقد يكون مشاهدة صور ما لا حصول له عند الحس لا لشرف النفس وكمال قوتها بل لفساد
في الالات التي يستعملها العقل كما في المرض والجنون او لاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو
مسرعة وكتامل شيء شفاف مرعش للبصر مدهش اياه كشعاع سواد او براق او لغلبة خوف او ظن
او وهم بعض الحيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العائقة للنفس عن اتصالها بالمبادي
المجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا
والخالق هو الله تعالى قال ووقوع بعض الغرائب ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير
الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا لا نعرف وجود النفس لها لعدم
الدليل ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لو كانت لها نفوس لكانت انسانا لان
حقيقة النفس والبدن لا غير ليس بشيء لجواز اختلاف النفوس بالحقيقة وجواز انتهاء فصول فرلا يطلع
على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا
نشاهد افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات عقلية كالنحل في بناء بيوتها [illegible] والنمل
في اعداد الذخيرة والابل والبغل والخيل والحمار في الاهتداء الى الطريق في الليالي المظلمة والفيل غرائب
افعال يشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض يعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة
التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه وقوله تعالى
واوحى ربك الى النحل الاية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط
به الاية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الاية قال

الفصل الثاني

في العقول احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته
وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى
اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل من الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه
واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة
وكل منهما لا يوجد بدون الاخر لزم فاعلية احدهما للاخر وهو محال اما المادة فلان شانها القبول دون العكس
الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اي مفارقا
في ذاته لا في فعله فالبدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه
على نفسه فصار الحاصل ان لنا امرا صح وجوده عن العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني وما ذلك الا العقل لان
الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح منه للعلية يفتقر في
عليته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم

صدور الكثرة عنها دونها انها ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثرة عنه او غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه لانه اذا كان جسما او عرضا قايما به فظاهر وانه اذا كان نفسا
فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا لا نفسا فذلك الجسم ان الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة وان الثاني
والثالث فيتقدم بمراتب وانه اذا كان مادة او صورة فلان كلا منها لا يوجد بدون الاخر فمجموعهما
جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب
واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اي لانم امتناع صدور الكثرة عن الواحد وقد تكلمنا على دليله
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولانم ان اول ما يصدر
عن الواحد يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر
المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطتها ولانم ان المعلول الاول يجب ان
يكون موجدا لما بعده لجواز ان يكون واسطة ولو سلم لجواز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة
ثم يصدر بواسطة البدن او الجزء الاخر من الجسم ولا نزاع لنا في جواز صدور الكثرة عن الواحد عند اختلاف
الجهات والاعتبارات ولانم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل فيكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله
ايجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الايجادي دون الادراكي فان اشترط في النفس
الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا او فيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المط

قال الثالث اي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب
محسوسا او معقولا والاول باطل لان المطلوب طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب
الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لا يتغير من حالة غير ملايمة
الى حالة ملايمة فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون
لفرط طلب يقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه
احدهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم
انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو ممتنع لانها علة وجود الزمان وانه ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس
عن حصول ما هذا شأنه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن
محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبهها مستقرا
والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر ويجب
ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول مشابهات غير
متناهية يحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا
بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل
وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر

ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد والفلك يفعل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز
ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وبه يثبت تعدد
العقول والاعتراض عليه انا لانم وجوب دوام حركة الزمان والسماء وامتناع انقطاعها ولانم
ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير
ذلك ولانم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من تشابه اجزائها في الحقيقة تشابه
احوالها ولا يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او صفاته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب
لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او صفاته امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد
كما ذكرتم في الشبه ولانم ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان
ذلك على الاجتماع دون التعاقب وبعض هذه وان امكن دفعه لكن لا يتم المط الا بدفع الكل

قال المبحث الثالث في احوالها اشار الى اثبات احكام متفرع على اثبات العقول المجردة
منها انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك وانه في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف ولا قطع
بانحصار الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون ما بين فلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة
وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره
ويتشبه هو به بوجه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده وانما انحصر عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول
مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الاخر فيكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر
عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل
للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول الايجاد وافاضة الكمالات لا التصرف
الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها
كالصور والاعراض او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول
نوع منحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات
ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا لمادة متدرج
في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع
الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور
في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق واما لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته
عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل
مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متعاضدة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره
صح ان يقارنه من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل لان ذلك متأخر عن صحة
المقارنة من ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة
مقارنة المجردات وساير الكليات ثابتة عند حصول المجردة في الاعيان فثبت صحة تعقله اياها اذ لا معنى له سوى

مقارنتها المجرد وحصول ما عنده وكل ما يصح للعقول فهو حاصل بالفعل الدائم فتكون عاقلة لذواتها
ولجميع المعقولات ثم انك خبير بابتناء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة
الى التنبيه **قال** واما مبادئ يعني من احوال العقول انها مباد لكمالات النفوس الفلكية
بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق
التصرف فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوة التي لا تتناهى وتقويتها منه ذلك الفيض
وتاثرها تاثرا غير متناه على سبيل الوساطة دون المبدائية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام
ما لم يكن مستمدا من مبدا عقلي غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال
تعطي النفوس البشرية كمالاتها وتخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة
الشمس الى الابصار بل اتم وهو كخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا استغلنا عنه بجانب
الحس انمحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي بها صورة تمثلت فيها فاذا اعرض عنها
زال ذلك التمثل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بها فكذا النفس اذا اعرض بها
عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس ومنها ان مبدا النفوس كلها من حيث
هي نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا يكون الا مع الاجسام
فلا يصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع
فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبدا القريب الذي يستند اليه كلية النفوس لا لكان
بعضها من البعض وبهذا تبين ان المبدا القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزاؤه
واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات
وابتناؤها على كون الصانع موجبا لا يصدر عنه الا الواحد **قال** كما قيل اشارة الى ما ذكره الفلاسفة
في ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب
ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذلك وبمبدائه فعقل صدر عنه باعتبار
وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من
العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل
الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم
وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله وباعتبار علمه بعلته نفسه وعلم
انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي جعلوا ما ذكروا نفيا في صدور الكثرة عن الواحد
على انه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات
وحيثيات تختلف بها احوال الافلاك الموجودة على ما قال في الشفاء لكن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات
واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم
عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته

شيء وبمشاركته ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه
الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم العقول ليست متفقة الانواع
حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان ينتهي سلسلة العقول
الى ما يكون مبدا لهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما له من الحيثيات وما يحصل
للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات ولا السلوب
والاضافات فانها تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول
ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تنحصر في الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدا فلك
الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكرنا يندفع اعتراضات
الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم يصلح
جزءا من العلة الموجدة وان كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون
الواحد مصدرا لاكثر من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه الثاني
انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا ينحصر العقول في عدد فضلا
عن العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية
الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثاني باعتبار امكانه يبعث صدور الكثير عن الواحد
وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيثيات العدمية
والاعتبارية كافية في صدور الكثرة عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب
والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما ينقطع عنده سلسلة
العقول والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن
العقل الاول الا عقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم
بعد صدور عقول كثيرة وح لا يصح الجزم بانه صدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول
عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدا وقد اعترفوا بانه
يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك
هذا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر
ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لا تجدي نفعا في المطالب العلمية **قال** **المبحث الثالث**
جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية
ويخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير والقائلون من الفلاسفة بالجن
والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق
النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على
القوى العقلية وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات

الخيرية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة
معها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح
مصرة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والشياطين مما انعقد
عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام وحكى مشاهدة الجن عن
كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية
قال وزعموا ان لكل فلك روحانيا اشارة الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا
يدبر امره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح يدبر امره في جميع ما في جوفه
يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس
الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى
يوم يقوم الروح والملائكة صفا حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا لساير الافلاك واثبتوا
لكل درجة روحانيا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال
والمفاوز والعمران وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك
الارزاق وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ان لكل من الابدان البشرية
نفسا مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحانيا يدبره يسمى بالطباع التام لذلك النوع
يحفظه عن الآفات والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار
الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك
ساجد او راكع قال وعندنا ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة
نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شانها
الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار
لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة
ويظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس
في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال
تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا
انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشيطان عنصر
النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك لان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على
قدر صالح من غلبة احدهما فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت
للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاجبار او
يكون مقاما ومفارقا بالاجبار وليس لهذه الغلبة حد معين بل يختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات
التي تتكون بهذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين

بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسبوا من
من الممتزجات الاخر التي تغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس
او غيرها من الحيوانات والملائكة كثيرا ما يعاونون الانسان على اعمال يعجز عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في
الهواء والمشي على الماء ويحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض
الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك قال ولا يمتنع ان يكتسبوا اشارة
الى دفع اشكالات ترد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر
يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس كساير المركبات والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة
لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت غاية اللطيف
بحيث لا يجوز رؤيته المتزج يلزم ان لا يقدروا اصلا وان تتمزق ابدانهم ويختل تراكيبهم بادنى سبب واللازم
باطل بما تواتر من مشاهدة بعض الاولياء والانبياء اياهم وحكاياتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب
الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية
وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في ساير الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة
وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باسناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر لجواز ان يخلق رؤيتهم
في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم ويبدل اشكالهم واما على
القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض في بعض
الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا وان يكون لنفوسهم
او امزجتهم او صورهم النوعية تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال
ويكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وساير اسباب انحلال التركيب فيحترزون
عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة
القوام فلا يلائم ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر
ونحو ذلك قال خاتمة اشارة الى ما ذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمي
المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من
المجردات والاجسام والاعراض والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته
معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر
الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو
حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم
العقلي وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة
تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم
تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر

المرآة ثم

المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه
سواء امر المعاد والجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس
الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتالم باللذات الحسية والالام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية
فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في
المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في
عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته
ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات
وانه احضر بعض الاشخاص والثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا
العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الخيالية ليست
عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع
ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين

قال المقصد الخامس في الالهيات

اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله وصفاته واسمائه فلهذا جعل
المقصد ستة فصول تشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل يخالف سائر
الذوات وطرق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام
وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينتقل الكلام اليها فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي
الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل حادث
فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال او ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد
بالواجب فكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل
والمتكلمون لما لم يقولوا بتقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب لا بد وعليهم ما جوزه الحكماء
من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية لا اولا فلا بد في مسئلة حدوث العالم ولا ثانيا
فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه
يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجود
موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء
عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني
عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق ومنهم من
توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات
واجب لكانت بأسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو ممتنع وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته

انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وانه لابد لمجموع الممكنات من حيث هي
فلا بد من سبب له علتها لنفسها ولا جزئها امتناعا فارجا عنها وفي ذلك اعتدادا لابطال التسلسل وهذا اظهر
ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل ونتيجته ان مجموع الممكنات اعني الماخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها
ممكن بالطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي مستجمع لجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع الممكنات
لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون
الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لجزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى
بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلانه معلول
لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن مستند الى ممكن آخر مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض
كونه مستقلا بالفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تاثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شيء
من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بالفاعلية لمجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون
واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا
واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده
لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما تقرر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان
يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده
فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فان بعضها
اعني الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم
كان لهذا تقرير آخر وهو انه لابد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء
المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض الى
النهاية كذلك اي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمها الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المعارضة له في تحقق
حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمها عليها لو لم يكن واجبا او مشتملا عليه لزم المحال لانها
لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا يكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجية
ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وح اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث
فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجيحا
بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلان الطرف ان تعلق بوجود العلة فلا نم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب
وان تعلق بالامتناع والامكان فلا نم على تقدير الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في
دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازل مع امكانه واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الالزام لجريانه في العلة
التامة المشتملة على الواجب وكذا في العلة التامة التي هي نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث
قال المبحث الثاني اقول قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا معظم
يشير الى وجوه اخر عينه والى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتد به والى الجهد في اثبات ...

المطالب العالية بيان ذلك انه لا شك احد فى وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات
المعدنية والنباتية والحيوانية وفى اختلاف صفات لها واحوال وتفرح الاستدلال بذواتها وصفاتها
لا احكامها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فهناك اربعة طرق هى الشائعة فيما بين الجمهور وانتشر الهيا
فى اكثر من ثلثين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث
فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى
ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى
انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله عز من قائل ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها
واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها والاثار
العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به
علم التشريح وروحه مما ذكر فى علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث
ضرورى يشهد به الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك جوهرا وجسمانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فلا يكون
من الوجوه قلنا لا نقل انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شىء ولا يفتقر
هو الى شىء بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها اكثر لما يقوى الظن بحسب
الى ان الثانى ان ذهن العاقل منساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان
مخلوقا فى الغاية اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل
فيكون المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح فى كثير من المواضع بان تلك الايات انما هى لقوم يعقلون
الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات التنبيه على من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبداء
واليه المنتهى وله الامر والنهى وكونه ملجاء الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور فى بعض المواضع
من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه
وكقوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية
والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعترضين بالنبوة وغيرهم الى بحسب الفطرة او بحسب الهداية اليه
بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابى انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة فى وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم
ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بمعنى انه مبدع جميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة
والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشىء منها فلا يقال موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة فى التنزيه
فى انه مبرأ عن سمات الحدوث البطلان قال المبحث الثالث اقول الى ان الواجب تعالى يخالف الممكنات

فى الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الآخر بخصوصية مثل الوجوب والامكان لزم ان يكون من
لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى
نعم تشارك ذاته ذوات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على
الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان
فى مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجى غير مقوم فالادلة المذكورة فى اشتراك الوجود من جهة
القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد فى الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا الاشتراك
فى مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها فى الحقيقة ما ذهب اليه
بعض المتكلمين ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما يمتاز عنها باحوال اربعة هى الوجود الواجبى
الذى قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم والقدرة الكاملة او بحالة خاصة تسمى بالالهية هى الموجبة لهذه الاربع
تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين
القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى للوجود
هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زائد عليها قال المبحث الرابع
قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلى ابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود
لذاته لانه من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا فى البيان
على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فتمسكوا الاول
بانه لو كان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وبانه لا يستقيم الدلالة على ان المؤثر فى وجود العالم سواه تعالى من غير دور
والثانى بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار
يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك قال الفصل الثانى فى التنزيهات اى سلب
ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول فى نفى الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او
اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفى التركيب بان كل مركب يحتاج
الى الجزء الذى هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا فى وجوده
وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب ويبطله
او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا
ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد
الواجب بوجوه الاول انه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز
وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال
لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك فى العارض
مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان ممكنا
معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها لزم تقدمها على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود

والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان لا اشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية
مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض قلت لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم
بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب ح لا يكون بدون تلك الماهية الخصوصية او بامر منفصل
فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين
الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل فلهذا جعل في المتن دليلا ثالثا
لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهو ضرورة وح لا ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم
اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين وجواز
التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب
وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر هو كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا وان
كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم
غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاستلزامه احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر قال الوجه الرابع شروع في طرق
المتكلمين فمنها انه لو وجد الهان واجبان متصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين
مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح
بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية
من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال
لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه
بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لو وجد الهان
بصفات الالوهية فلو اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يمكن للآخر من ارادة ضده او لا وكلاهما محال اما الاول
فلانه لو فرضت تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو ح لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد
واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين
المفروض امتناعه كما في المتحرك عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن
في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها سوى هذه فانها ربما يمنع ويقال لا نم ان محالفة احدهما للآخر
بالارادة ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك لان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا
الحيز حال الكون في حيز آخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من

وارادة

بحيز الجسم بشرط الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين وكذا ههنا ممتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان
كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من تعدد الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد
واذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلت الوجه علم كونه متعلقا به ما تعلق بالمصلحة لعرض الكلام فيما
اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا وصف القدرة والارادة لا يتسع
قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلت عدم الارادة القدرة بما على تنفيذ
القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بما آخر على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز متعجز الغير
اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد
عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الآلهة لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما
او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر فان اريد بالفساد
الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع
الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل كشخص واحد
ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الآثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل
مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح الوجه السابع
لو تعدد الاله فما به التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها
فيرتفع الانفصال فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه
واللازم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود بحضرة الناس عن الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل
كان الله تعالى في الازل ولا دليل ح اجيب بان المراد ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على
وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد لنا ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والاله الواحد قد قام
عليه الدليل في ما لا يزال وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو باطل
لانه لا يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه
بل ضعف هذا الماخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم يتحصر في عدد واللازم باطل
لما سبق من الادلة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليهم السلام
وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كالاجماع الانبياء على الدعوة
الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان
لما عرف من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يتأت اثبات البعثة
والرسالة ليس بشيء لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف
ومنشاء الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته قال خاتمة حقيقة التوحيد اعتقاد عدم
الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة
والقدم بالقوم بنفسه كلها من الخواص ويعني العدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو

تنس الالوهية ووجوب الوجود يعني انما يقولون بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا يجعل
الصفة عين الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام
نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشية الله تعالى
وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها النفوس
وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فمرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب
لذاته لا غير والمعتزلون انما يالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون
على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم
الهين نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو
يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لو كان
مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد خالق الخير
خالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على
دفع الشر او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وانما جعل ابقاءها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية
كما زعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فليعل نفس خلق الشرور والقبائح
ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة
والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر ومدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد
عند الله تعالى مقربة اياهم اليه واما الاصنام فلا خفاء ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام رحمه الله
فلهم في ذلك تاويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ما سبق
الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير العالم فزعموا لكل منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث
ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الاثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة فعملوا في ذلك الوقت
طلسمات لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون
من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم
من كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون
بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التورية على ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح
ابن الله حيث ولد بلا اب ولو في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه ان صح النقل فمن غير
تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كالتبتل
او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الاتقياء ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم
والهي والهكم وبالجملة معنى الشركة في الالوهية باطل عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا
الله الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون قال **المبحث الثالث** الواجب ليس بجسم لان
كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية

هي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه والاحتياج من الممكن لا الواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقوم
اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع
فيكون موجودة زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك
فلا يكون الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه المطالب مسالك اخر
ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما تركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كل
جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير الا ان الاطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا
بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا
الامر عارض اي يزول وعرض لفلان امر اي لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات
القديمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول انا كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة
والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام
فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع لزوم الضد
فقد يكون بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته الى
ذلك المخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر في تناهي الابعاد
فيكون مشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض
دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف
الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص
يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي التحيز والجهة
وجوه الاول انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث
ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الممكن فيلزم امكان الواجب
ولكان المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الاولى فيكون
واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان وعلى هذا الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان
الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا يليق
كالقاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح
قال **والمخالف** اجراء الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات
لكن اطلاق الجوهر بمعنى الجوهر الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع فيما بين الحكماء فمن ههنا
يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر
ومع هذا فلا ينبغي ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود الا سمعا فلعدم اذن الشارع واما
عقلا فلايهامه ما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور وما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم على ما يجي

العزم

وأما القائلون بحقيقة الجسمية والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر
آيات وأحاديث تشعر بها لا محالة. فكقولهم كل موجود فهو إما جسم أو حال في جسم والواجب يمتنع أن
يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما، وكقولهم كل موجود فإما متحيز أو حال في المتحيز ومعنى كونه متحيزا
أنه متحيز. وكقولهم الواجب إما متصل بالعالم وإما منفصل عنه وأياما كان يكون في جهة منه، وكقولهم الواجب إما داخل
في العالم فيكون متحيزا أو خارج عنه فيكون في جهة منه، ويدعون في صحة هذه المقدمات وتمام الحصر فيها الضرورة
والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه أو المساوي لنقيضه وأطبق أكثر العقلاء على خلافها
وعلى أن الموجود إما جسم أو جسماني أو ليس بجسم ولا جسماني وكذا في التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار
في القسمين إنما هو من الأحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة أو على التباس الوهميات
كثيرا ما بالأوليات. وأما النقليات فكقوله تعالى وجاء ربك، فهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله، الرحمن على العرش استوى،
إليه يصعد الكلم الطيب، ويبقى وجه ربك، يد الله فوق أيديهم، ولتصنع على عيني، خلقت بيدي، والسموات
مطويات بيمينه، يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله، إلى غير ذلك. وكقوله صلى الله عليه وسلم للجارية الخرساء أين الله فأشارت
إلى السماء فلم ينكر عليها وحكم بإسلامها، وكقوله عليه السلام إن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا الحديث، إن الله خلق آدم على
صورته، إن الجبار يضع قدمه في النار، إنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه، إن الصدقة تقع في كف الرحمن
إلى غير ذلك. والجواب أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بأنها ليست على ظواهرها ويفوض
العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الأسلم الموافق للوقف على إلا الله في قوله وما يعلم
تأويله إلا الله، أو تأول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة على ما ذكر في كتب التفاسير وشروح الأحاديث
سلوكا للطريق الأحكم الموافق للعطف في إلا الله والراسخون في العلم. فإن قيل إذا كان الدين الحق نفي
الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير أن يقع في
موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقية المعاد
وحشر الأجساد في عدة مواضع وأكدت غاية التأكيد مع أن هذا أيضا حقيق بغاية التحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء
مع اختلاف الأديان والآراء من التوجه إلى العلو عند الدعاء ورفع الأيدي إلى السماء. أجيب بأنه لما كان
التنزه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الأنسب في خطاباتهم والأقرب
إلى إصلاحهم والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات
دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث، وتوجه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء
بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء إذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الأنوار ونزول الأمطار. قال
[illegible] لما ثبت أن الواجب ليس بجسم ظهر أنه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة
مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والألم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك إذ لا يعقل منها
إلا ما يخص الأجسام وإن كان البعض منها مختصا بذوات الأنفس ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات
وهي على الله تعالى محال. وأثبت الحكماء اللذة العقلية لأن الكمال إدراك الملائم وهو مدرك لذاته فيبتهج بها. واعترض

بأنه إن أريد أن الحالة التي نسميها اللذة هي نفس إدراك الملائم فغير معلوم وإن أريد أنها حاصلة
البتة عند إدراك الملائم فربما يختص ذلك بإدراكنا دون إدراكه فإنهما مختلفان قطعا. واعلم أن بعض
القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن إطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم أنه
يوجب إثبات المثل له وليس كذلك لأن المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك فيه وفي غيره فيهما على السواء
ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات. وأشنع من ذلك امتناع
الغلاة عن إطلاق اسم الموجود. وأما الامتناع عن إطلاق اسم الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لأن معناها
المجانسة يقال ما هذا الشيء أي من أي جنس هو. قالوا وما روي أن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يقول إن لله تعالى
ماهية لا يعلمها إلا هو ليس بصحيح إذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه
أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل أو خبر أو أن له اسما لا يعلمه غيره فإن ما يقع سؤالا عن الاسم. قال الشيخ
أبو منصور رحمه الله لو سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا إن أردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وإن
أردت ما صفته فسميع بصير وإن أردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وإن أردت ما مثله
فهو متعال عن المثال والجنس. قال **المبحث الثالث** أقول الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل
فيه. أما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولأنه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب
وذلك محال بالضرورة. وأما الحلول فلوجوه: الأول أن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة سواء كان حلول
جسم في مكان أو عرض في جوهر أو صورة في مادة كما هو رأي الحكماء أو صفة في موصوف كصفات المجردات
والافتقار إلى الغير ينافي الوجوب. فإن قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص
الأجسام ومفض إلى الانقسام وعائد إلى حلول الجسم في المكان. الثاني أنه لو حل في محل فإما مع وجوب ذلك فيحتاج
ويفتقر إلى المحل ويلزم إمكانه وقدم المحل بل وجوبه لأن ما يفتقر إليه الواجب أولى بأن يكون واجبا، وإما مع جوازه
وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره إلى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا إليه. هكذا قرره
الإمام رحمه الله ثم اعترض بأنه على التقدير الأول لا يلزم الافتقار لجواز أن يوجب ذاته ذلك المحل
والمحل الحلول أو يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب
احتياجه إليها، وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لأنا لا نسلم أن الحال في الشيء يكون محتاجا إليه كالجسم المعين
يحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه بذاته إليه. وقد يقرر بأنه إن كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه
لأن الحال في الشيء محتاج إليه ولا شيء من الغني بالذات كذلك وإلا اتحد، وإن لم يكن مستغنيا بالذات لزم
إمكانه وقدم المحل وهو ظاهر. واعترض بأن عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات
ليلزم إمكانه وقدم المحل لجواز أن يكون كل من الغنى والاحتياج بحسب أمر خارج. وأجيب بأن مجرد عدم
الاستغناء بالذات يستلزم الإمكان لأن الواجب مستغن بالذات ضرورة لا حاجة إلى توسط الاحتياج
بالذات. وقد يقرر بأنه إن كان محتاجا بالذات لزم إمكانه وإلا امتنع حلوله. ورد بأن عدم الاحتياج الذاتي
لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول. الثالث أن الحلول في الغير لو لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب

وان كان فلا يلزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول
من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري عز وجل
فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها
بمعنى الاختصاص الناعت الخامس لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في
جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة وبالاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها
من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما مر لجاز حلوله في احقر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في
مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع قال والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول
والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لامتناع انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي
يذهب اليها اوهام المخالفين في مثل هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب وصفته في بدن الانسان او روحه
وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى
جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما
يقولون آتانا اينا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة
او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم
يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح
وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة
على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال
ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس
مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات
الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع
ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن او الشياطين في صورة الاناسي
ولا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي ص واولاده المخصوصين
الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق
الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة
الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث
لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب
ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول
والاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر
التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى
في الوجود الا الله وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي

بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات
تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل
التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان
والله الموفق والثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات
والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة
ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل
خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد قال
المبحث الرابع الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا
للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا
لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا
بالاحوال المتعلقة المتحققة بعد ما لم يكن كالعالمية المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما
حقق ذلك وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محل الحوادث لازم على جميع
الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد
ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا للصورة سامعا للصوت آمرا له بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك
اما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يبتدأ وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما
يحدث من الاصوات والالوان وكذا تجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم
بان الله تعالى اضافة الى الحادث ثم في القبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة
حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين فلا تكون
واردة في محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اي كونها صفة يعم الحادث والقديم
وانما مع قيد القدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزءا للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون
المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين مشتركين في مفهوم الصفة
ولو سلم فيجوز ان يكون العدم شرطا او الحدوث مانعا احتج اهل الحق بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه
بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال
كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال
امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم
ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث
هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول
كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا
لحصول الكمال الآخر لاستتباع الكمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية

والسند ممنوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبانا
على ما ذكرتم لا يخلو الواجب عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد
ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون باقتضاء الذات وهو المعنى عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث
تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى
ممنوع وان اريد تغير الصفات الواجبة او التأثر والانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث
معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء
كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث
الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول وجه اللزوم انه لو جاز اتصافه بذلك الحادث في الازل
اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء
في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف
في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف
في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث
بمعنى لو كان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال
ان قابلية الآلة لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية ايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد
ولا يمكن ان يوجد في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده
في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث
العالم ومساعدة الخصم على ذلك ومنع الملازمة بوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده
وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز
ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد
ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا
كان او عدميا حتى يكون عدم كل شيء ضدا له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان العدم
والحدوث اذا جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على
المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود
لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم
فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق قال

الفصل الثالث في الوجوديات

لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات
مثل كونه واحدا فردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم
والاول والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية

مثل كونه العالم القادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة
وحي له حياة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وكونها غير الذات بعد
الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الغرض تحرزهم عن القول
بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا
ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير
واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة
والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم
فقيل هو حي قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقيل لا لقدرة ولا لعلة ومال كلام
الامام الرازي في بعض اثبات الصفات الى جعل محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية
المهمات في هذه المسألة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها
تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلاثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان لها
تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربعة او كلاهما فيكون هناك
امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على
الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات لان من عرف كونه عالما
لم يكن ونفى هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة
بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث
قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا امرا اضافيا لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور
لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا
بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا قال لنا وجوه الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب
بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه
جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل
فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او تقررت
حقيقته في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث
لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم
عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما وهذا احتجاج
على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائط وبكون هذه الاحكام في الشاهد
معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الاحكام نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما تعللت في
الشاهد لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس تماثل الفرعين حتى لا يصدق على احدهما مثل
ما يثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول والاتحاد وغير ذلك

وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غاية انه لا يعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود
فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثاني
ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره ولقائل آخر انه تعالى
معلوم وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا انه له علما لكن لم لا يجوز
ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات قلت لانه يلزم محالات احدها ان لا يكون حمل تلك
الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها
ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم
قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات
نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار
الى اثبات ذلك البرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته
قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد وخالقا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا
حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله تعالى بعينه فهو كافر فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون
المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه
ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا يرى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على
الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك والناطق قلنا
ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة
ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا
فان قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب
الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما
ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا
القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره
الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كالكل
الواحد نصف للاثنين ثلث للثلثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد
والنصفية متميزة عن الثلثية قلت كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان
لكون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر فمحل الكلام في ما خذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة
وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا بعدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات
العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني المحققة فلا بد من القول بكونها نفس الذات
فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية

انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في
التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات ولا يحصل
انه لا نزاع في ان الله تعالى عالم حي قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء
مشتقة معناها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك
يلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه
المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بنفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني وراء
الذات والمعتزلة مع انكارهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون واسا بداس بل بامعون
نفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه الثالث النصوص الدالة على ثبوت العلم والقدرة بحيث
لا يحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم
لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم منزلا فيحتاج الى تاويله وكقوله تعالى ان القوة لله تعالى وقوله ان الله هو الرزاق
ذو القوة المتين قال تمسك المخالف بوجوه للقائلين بنفي الصفات شبه بعضها على اصول الفلاسفة
تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين
ودفعها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات الاول هو للفلاسفة
لو كانت صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا يقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب
واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات
الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون
القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما
استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا اقوالهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون
الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير
تحققها ولزوم امكانها يجب ان يكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه
القابل والفاعل وهو باطل لما مر والجواب بالمنع كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة
اليه وكانه الزامي والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر الغير وان كان بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة
اليه بالوسائط وهذا لا يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة ان لم يكن كمالا لا يجب نفيها عنه لتنزهه عن
النقصان وان كانت لزم استكماله بالغير وهو يوجب النقص بالذات فيكون محالا والجواب بالالتزام
ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم
فلا نم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشية عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال
الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا
البواقي والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا يعلل
بالعلم بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء

العلم معللا به كما هو رأي مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها
بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات
قد يكون بتوسط الرابع وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليين انها اما ان تكون حادثة فيلزم
قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل من العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدور ما عنه
بالقصد والاختيار او بشرايط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء
وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر والجواب انا لا نم تغاير
الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احديهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين
او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير بذلك قال
صاحب التبصرة وكذا التفسير بما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة
مع الواحد وزيد مع رأسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حرب من المعتزلة وعد هذا من جهالاته
لان العشرة اسم للمجموع متناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة
وان يكون العشرة بدونه وقال ايضا كل اثنين ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه والعجب ممن هذا قال
لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغيران اثنان والاثنين ليس بمستعمل والغير مستعمل العقول كما قال امام الحرمين
رحمه الله ان ايضاح معنى الغير مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا يبطل بطلان قول من قال كل شيئين
غيران نعم نقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يتحاشى
من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول
بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فنقول لنا ولو سلم فمعناه لو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول
بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي
قديم فلا نم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم
الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا
فلا نم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة
ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا
اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة انما يدل على انهم كانوا يقولون بالهة
ثلثة فاين هذا من القول باله واحد له صفات كما نطق بها كتابه قال وقد يتمسك اشارة الى
اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات
والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموصوفة
للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته
الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالالهة كما لزم النصارى والجواب

منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة
العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه
كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها
في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص
الناعت على ما هو مرادكم باتصافه بالاحكام والاحوال قال والقوي الزاما يعني ان من الشبه القوية
في هذا الباب وان كانت مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى
لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زايدة عليه قائمة به ولزم قيام المعنى بالمعنى باطل
فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زايدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى
وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما
تبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته
وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا
يفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست
غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء
لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها
فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات
الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما
بل كون احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون
عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كاينا
بكون والكون يكون كاينا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما
بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء
انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات
عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو ح قلنا اختلاف الاضافة
يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له او باقيا بما هو علم او قدرة له واللازم
هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو قدرة وهو محال
علم او قدرة للذات وللقايل ان يقول فح لا معنى لقولكم بقاء الباقي صفة زايدة عليه قائمة به على الاطلاق
وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات
مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم
الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار قال وقد في نفي القدرة تمسك
المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام

واللازم بط وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لابد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على تقدير تحققها لا بد ان يكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لا يصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد ولا ان يكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذا التي يخالفها بهذا القدر من المخالفة والجواب انا لا نم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان يكون امرا اخص من ذلك بحيث تشمل قدر العباد ولا تشمل قدرة الباري ولا نم ان مخالفة قدرة الباري لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لا يوجد في شيء منها فيصلح بها لخلق الاجسام ونحوها قال وفي نفي العلم تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق علمه به كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات في علمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كل منهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم والحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجودات على ان المتكلمين الثاني لو كان عالما لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بالاحاطة لو العلم الواحد لا يتعلق الا بالمعلوم الواحد والا لصح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الثاني بعد القطع بان علمنا بالبياض مخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل يقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بالمعلوم الواحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو بط وفاقا واستدلالا بما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل كيف جاز ان يكون المعلوم غير متناهية قلت لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالايات الدالة على ثبوت العلم كما مر

علم

المبحث الثالث في انه قادر المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك

ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدمه وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق ان شاء ترك كالشمس للاشراق والنار في الاحراق ومثل للامام الرازي الى ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر اذ ربما ظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية الباري قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا لزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم ذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على قدرة المتكلمين او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا ما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان بداهة العقول وكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ما لا تنتهي عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول وولد قبل والد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس فيها توجد ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرط درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث مناف للازلية ولا ينافي نفي الاخرية لا انقطاع قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى الحدوث الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة اليها ودفع لشرطيات الثلث الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان التالي في كل من الاول ليس عين المقدم ولهذا عدل عنه قال وان شئت قلت ان في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري موجبا بالذات لزم قدم الحادث او لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال

يعني على المتقدمين لا يتم الا ان بين حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها
بذاته او بين نفي الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية محفوظا كره دايما وذلك
لانه لو لم يبين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور في التقرير الثاني لجواز ان ينتهي
الحوادث الى قديم يوجب قديما يستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل
وان لا ينتهي قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم في
الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعني ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان
استحالة النوع الآخر من التسلسل اعني كون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم به الاستدلال قال
ولنعد من الادلة عدة بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول
ما ثبت بما سبق في اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا
والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث والا فيلزم ان يكون
كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد تبين بطلانه الثاني ان تأثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون
بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة قديم فيلزم قدم العالم
وقد تبين حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره ويلزم التسلسل وقد تبين بطلانه.
الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بماله من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك
لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا
من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات
وهو ممتنع او ينتهي الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان صانع
العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم
ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين
ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب
والاقطاب بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزائه
البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا
واعضائه
اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة
لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى
البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون الباري قادرا
عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة وكذا ذلك صفات
كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات سمات نقص يجب تنزه الله عنها وبان صانع العالم على ما فيه
من لطايف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن مجال مناقشة
اما الستة الاولى فلا يخفى على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة وفي السابع فلان مرجع الادلة

السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون
الباري قادرا عالما فيه تردد وتامل وفي الثامن فلان مرجع جواز اتصافه بها وكونها كمالات في حقه
ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما نوقش فيها وفي التاسع فلابتنائه على
ان ما نشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته على ما زعم الفلاسفة
لكن من كان طالبا للحق غير هايم في اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال
قال تمسك المخالف بوجوه الاول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب
فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح نقل الكلام
الى تأثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لابتنائه على
امتناع الترجيح بلا مرجح واستغناء وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اي لا نم انه لو افتقر تعلق
القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع
احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف لعله آخر بالامام لم القدرة تتعلق
لذاتها ولا نم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضي الى ذلك جواز ترجيح الممكن
بلا مرجح بمعنى كونه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم
من جواز هذا جواز ذاك الثاني ان تعلق الارادة والقدرة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا
لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا نقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق ويلزم التعلقات
الحادثة والجواب منع الملازمتين اما في الاول فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم
فيما لا يزال واما في الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق
آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع
جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك
لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة
امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤول الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه
لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان
الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له لانه يجب لو شاء الترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع
ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السوية لكن
اللازم باطل لان العدم لا يصلح اثرا ولا شيء من الازلي ما اثر القادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة
والارادة لان معناه التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل
ان شاء لم يفعل اي لم يشأ ان لا يوجد الشيء لم يوجد وان لم يشأ لم يفعل اي ان لم يشأ ان يوجده لم يوجد
ولا نم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وسواء الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا او اوجبا
كان او غيره وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعدما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا

او لا ولم يذكر غيره الخامس ان الفاعل المشي بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك
لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب
انا لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من
غير ان يكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلا نم استحالته على
الواجب السادس ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون الازلي
اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممكنا ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال
فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر
في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون
ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث ممكن
في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما سوى الازلي بل لما هو ممكن في الازل
بالذات ولا نم استحالته السابع ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه ان علم
في الازل وقوعه فيجب والا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة
الترك في الاول والفعل في الثاني كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب
لا ينافي المقدورية بل يحققها قال خاتمة قدرة الله تعالى غير متناهية لا بمعنى انها ليست لها طبيعة
امتدادية تنتهي الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يطرا عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض بل بمعنى
انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها ولان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وذلك
تتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة وبين امكان ولان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية
هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها
به ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط التعلق لارادة القدرة او مانع عنه ومجرد
المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص
البعض بشرائط التعلق وموانعه دون بعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة
على شمول قدرته مثل ان الله على كل شيء قدير قال وخالف المجوسي المنكرون لشمول قدرة الله تعالى
طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام الموذية وانما القادر على ذلك فاعل
اخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه
واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب
لا نم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو يتصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه
نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر
على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب مثل ما مر

الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه
لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز تماثل الحركتان وذلك
لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة
وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه وليس على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا
للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فانها قبيل المشتمل
على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف
به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات مختلفة هذه الاحوال
والاعتبارات بحسب قصد العبد ودواعيه وليست من لوازم ماهيته فاسماعا ذكرنا لا يمنع التماثل ومنهم
الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق
بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص
القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عند ما منع الملازمة
بناء على ان قدرة العبد ليست بموثرة وصحيح لمن شاء الله تعالى ولو سلم فانا نم خلوص الداعي والقدرة لم
يكن تعلق القدرة او الارادة للاخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منها ليلزم المحال وعند
ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي انسانين يجذبه احدهما حال ما يدفعه
الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر قال ولا شمول قدرته امر من الاختلاف
كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجد ام لا فلم
يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا بناء اختلاف الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه
قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا
مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوجود الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها
وان كل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات
من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا تؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل
ما هم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات
والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثاني دليل التوارد وبيانه
لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور الله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين معا فوقوعه اما
باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح او بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان المقدر
ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجرم الملتصق بكفي جاذب ودافع
فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه لم قدرة الله تعالى الكل فيمتنع
ويضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وبيانه لو وقع شيء بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته
بضد ذلك الشيء في حال ايجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع به الامران جميعا لزم اجتماع

الضدين وان لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون
وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت لانا نقول ليس معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اي اكثر ايجادا
ولا ان لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل نسبة القادرين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها
اقوى واشد تاثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها قال وخالفت الفلاسفة القول بانه لا مؤثر
في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجري مجراهم وخالفت فيه اكثر الفرق
من المليين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر عقل ونفس
وفلك وهكذا ترتبت المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول وكذا نفوس
وللحوادث بعض هذه المبادي او الصور او القوى بتوسط الحركات وللافعال المعدنيات صورها النوعية وفعال
النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات ومذهب الصابئين والمنجمين الى ان كل
ما يقع في عالم الكون والفساد من التغيرات والحوادث مستندة الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع
والحركات والاتصالات وعامة متمسكهم في ذلك هو الدوران اعني ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال
وجودا او عدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان يكون شروطا او معلولات متعاونة او نحو ذلك كيف
وكثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها
على نحو واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك
من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج
العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة
الا انه لم يعرف مذهب الفريقين في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري تعالى
موجبا او مختارا وجعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشياطين
وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات
اليهم وهو مسالة خلق الاعمال وسياتي فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من
المخالفين في شمولها قلت المراد بالقدرة ههنا القادرية اي كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة
لكن بمعنى لا ينافي الايجاب على قول ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة
وانما يترجح احد الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول
الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات فلذا كان العالم قديما
والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى قال المبحث الثالث
في انه عالم اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما
متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا
فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك
والعناصر وما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام

واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفي بمفاصلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة
وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم
الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا ترقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى
ما يقول به الحكماء من المجردات ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري
في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف
الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الاتقان والاحكام
من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا ومطابقة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث
لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان تفاصيل
الاعضاء الى قوة عدد الشعور وسموها المقصودة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد
اشتمال الافعال والاثار على لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملاءمة للمنافع والمطابقة للمصالح
على وجه الكمال وان اشتمل البعض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والحكم بان مثل ذلك
لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز وما يقال انه لا يفيد
الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفي في اثبات غرضنا التصور الثاني انه قادر اي فاعل بالقصد والاختيار
لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال
متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو
في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار
هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك
او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من
طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سوالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجودا استند اليه تلك
الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفع بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون
ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل
على العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه عالما
بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف
على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات
حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في
صفة الكلام على ما صرح به الامام قال وعند الفلاسفة اورد من استدلالهم على علم الباري وجهان
الاول انه مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث
المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد بريء عن الشوائب
المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة

القوة العاقلة لا من جهة امكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا
الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة
على حصول المجرد فيه توقف امكان الشيء على وجوده المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل
او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره
وكل ما يصح للمجرد وجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شان الماديات
ولا خفاء في ضعف بعض هذه المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقل لها لكفى ذلك
في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى
حضور ذاته عنده اذ يعني عدم غيبته عنه لا سيما حصول المثال لكونه اجتماع المثلين وهذا القدر وان كان
متفقا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته
الذي هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعني العلة عالم بذي المبدأ اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم
العلم بلوازمه والعلة وهي لا تعقل بدون المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات من لوازم الذات
واعترض بان لازم الذات وان كان بلا وسط في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات
تعقله كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة
والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بماله في نفسه
ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك قال قيل لا يعلم ذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا
بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان تقتضي
الاثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي من كل وجه
لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية
للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم كثرة المعلومات كثرة
الصور في الذات وثانيهما ان العلم مغاير للذات وثانيا ما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع
احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو ممتنع واجيب عن الوجه الاول
اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان التغاير بالاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا
على ما سبق في بحث العلم لا يقال التغاير الاعتباري انما هو بحسب العالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم
فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وايضا يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه
كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان
توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته
والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاته التي هي عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه
ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فالكثرة في التعلقات والاضافات وكنعه على ما ذكر
بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول

للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا يستدعي صورا مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك واذا كان
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
الغير وليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول
الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو
عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا يمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واما ثانيا
واجيب عن الثاني بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا قال خاتمة علم الله تعالى غير متناهية
بمعنى انه لا ينقطع ولا ينتهي بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم
الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا
فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين
وما تخفي الصدور يعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات
اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأي الصفاتية او بدونها على ما هو رأي النفاة وللمعلومية امكانها
ونسبة الكل على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج
الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع
علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه لما
مر مرارا وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز
عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث ويتسلسل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال
علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما
امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية
للمغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات
هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات
عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم
بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناهيها وبهذا
يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور
غير متناهية لا آخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان
كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود
بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية من العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك

كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز
كل واحد وهو هناك مساو واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا نعلم تميز كل منها
عنه والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم باحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل اي
جميع الموجودات والمعدومات فانه لا شيء بعد الجميع ليعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند
ملاحظة الغير والشعور به فحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الاحاد
ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان
اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم
علمه بغيره تمسكا بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقا والفلاسفة في العلم بالجزئيات المشهور
من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير
المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيعقلها
يعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها
واقع الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد
الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل
لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه
كان ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل
ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم
ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني
من الافتقار الى الالة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور
والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل
كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما قرره الحكماء من انه عالم بذاته الذي هو
مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منها جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل
الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله يعني انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير
مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم
الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كان الاعتقاد الغير المطابق جهل وكذا الخلو عن الاعتقاد
المطابق بما هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلمه على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير
كذات الباري وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يشملها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض
على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصي عن هذا بانه يكفي
المدعى العام وسواء لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يثبتوا الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي
غير المتغيرة بدليل آخر او ان يقصدوا ابطال كلام الخصم وسواء عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور

في الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب
تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير
في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه
صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علمه تعالى
بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى
الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة والعلم
الذي يثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ويرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم
او العالمية غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المعنى بان العلم لو تغير
بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم
صفة يتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور فلا تتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة
وبانه صفة يعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه
فانه يصير متيامنا لزيد بعدما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا فظاهر ان هذا لا يتم على القول
بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصري بوجوه احدها
القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم بحيث
لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب
ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذ لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من
العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود غد وثانيها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم
الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء في ان الاضافة الى احد المتنافيين او الصورة
المطابقة له تغاير الاضافة الى الاخر والصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط
بالاخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الاخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه
لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم بانه سيقدم والحق ان العلمين متغايران ولزوم التغير
في الاضافة او العالمية لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال
تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لا يتغيران
اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن
التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا امر وضعي لا
يقدح في الحقائق وكذا عالميته بعدم العالم في الازل لا بتغير بوجود العالم فيما لا يزال فانه قبيل الكلام
في العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلق عالميته بهذه النسبة وسواء حصل له الدخول يوم السبت
وللعالم الوجود فيما لا يزال او بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لا افتقار متعلقه الذي هو النسبة
الاستقبالية اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل

هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الباقي والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لا يتغير اصلا فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ويوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وبهذا الكلام يندفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قال والتزم بعضهم وهو ابو الحسين الى ان علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقايق والتصديقات اعني الاحكام بان هذا اذا وجد وذاك قد يعدم فاما ما يحدث فيما لا يزال وكذا الصور والجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب الحكم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان يكفي في ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا يكفي فيتوقف ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لا ينفك عن ثبوت تلك الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففي غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون متوقفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي يلتجئ اليه في كشف المهمات ودفع البليات ولولا انه عالم بها لما شهدت به فطرة جميع العقلاء ولما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بوسط وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قال المبحث الرابع اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب

في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بانه من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتاخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على الارادة وذلك لتاخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تاخره عنه في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية بين قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد ههنا اشكالان الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره مفتقرة الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمسوية لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك ويبطل الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا يكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل الزمان مقدرا لا تحقق له في الاعيان فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا يكون للارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة والتام مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم وقد يمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان ولانا نعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير او لا فيلزم العبث والجواب ما مر في بحث قدرته قال وحدوثها يشير الى نفي مذاهب المبطلين فمنها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث

لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط ان كانت صفات للباري فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحوادث
حادث والا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة
قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض
لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض بنفسه
ليس بضروري بل استدلالي فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة
الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام الموجودات من الازل الى الابد على علمه السابق على هذه
الموجودات مع الاوقات المرتبة عليها المناسبة التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
فالواجب هو المقتضي لفاضة ذلك النظام على تلك الترتيب والتفصيل ولا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب
وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبعه ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل
العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي الارادة وقد عرفت
مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانما ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى
كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه او كونه غير مكره
ولا ساه ولفعل غيره هو امره به حتى لزم ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا له ولا خفاء في ان هذا موافقة
للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والارادة والاختيار ومخالفة للنصوص
الدالة على ان ارادته متعلقة بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت وانه قد اراد العباد ما لم يشاءوا منهم قال
الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك
لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث
جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث يحدث والارادات حادثة متعددة بعدد
المرادات واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشيء لانه انما يفسر بذلك الارادة
الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين
الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد
او الظن باشتمال الفعل والترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن والاعتقاد وكان الداعي
في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا واتفاقا يقال فلان يريد او يكره ذلك ولهذا
يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى تريدون ثواب الدنيا والله يريد ثواب الآخرة
وقال تعالى ومنكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور
به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم
باطل لانا لا نشعر عند الفعل والترك لمرجح سوى الداعي الخالص او المترجح على المعارض والجواب انه
ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد استناده اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لا يقتضي
كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار

فممنوع ولا يفيد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى
وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل
الدواعي او نفي الصوارف او كون ذلك مما للقصد مدخل فيه وان تم المدح والذم على الشيء لا يقتضي كونه
فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من
انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعي او غير منبعثة هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة
مغايرة للدواعي اجدر بان يكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما
في الفعل والترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب
احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض
التساوي في نظر العقل وبالجملة فيكون مسمى لفظ الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما
ينبغي ان لا يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم للداعي في حق الباري تعالى مثل هذه الحالة الميلانية
والاقتصار على العلم بالمصلحة وفي ذلك بحث آخر قال خاتمة مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى
فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان
والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح
واخرنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لما فيه من زيادة التعلق بمسالة خلق الاعمال قال المبحث
الخامس قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله ان الباري
حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر
للضرورة وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب
من الكمالات يجب له بالفعل لبرآءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات
كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذا التقرير
لا يحتاج الى بيان ان الممات والصمم والعمى اضداد للحيوة والسمع والبصر او اعدام ملكات وان من يصح اتصافه
بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية
متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا
صار حيا يتصف بهما ما لم يقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه
حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في
ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره
من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل الماشي والحسن الوجه لان استحالته في حق الباري
مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من ذكر وجوه الاستدلال في امثال هذا المقام زيادة التوثيق
والتحقيق وان الادلة قد تتفاوت في القبول والاذعان فربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه
دون البعض او باجتماع الكل وعلى منهاج هذا ان كل واحد من محال المناقشة ولم الاعتراض بانه لا سبيل

الى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى يستدل بالاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت
الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاي حاجة الى ساير المقدمات التي ربما تمنع
فيها فجوابه المنع اذ ربما نجزم بذلك من لم يلاحظ الاجماع عليه او لم يره حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب
التمسك به وساير الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت
كونه حيا سميعا بصيرا انبنى على قاعدة اصحابنا انه صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما في العلم والقدرة
فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار
بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل
هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع
والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل
وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق او صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية
وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وساير الاحساسات تأثر الحواس عن المحسوسات
او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الا قوى جسمانية والجواب انا لا نم كون الحيوة والسمع والبصر وساير
عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغايب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة
على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق قال وعلى ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من
السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس
على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل
هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة
من العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان يتعلق بالمبصر مثلا تارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا
اياه وتارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه قال وعند الفلاسفة علمه ههنا لا يلزم ثبوت
صفة زايدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا
غير كونه عالما واتفق كلهم على نفي الصفة الزايدة على الذات قال خاتمة قال امام الحرمين رحمه الله
الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم
والمتعلق بالروايح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك منها ضده آفة فما دل
على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه
شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن حقايق الادراكات
فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق قال المبحث السادس
في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم
بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم
كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب
ههنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف

١٩٤

في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية
قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك
يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية
فتوراة والاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا
في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان
الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها
على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري
وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا على
جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما
هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض
وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم
بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث
وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا
للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث
لا يقوم بذاته تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم
ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق مرقوما في اللوح
المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات
المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم
الحروف وبكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وبكل لسان ومع هذا فهو
واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات
القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والآخر حدوثه
وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات
ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة
كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية
فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القرآن هو هذا المؤلف
من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت وعلى
البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر قال لنا استدل على قدم كلامه

الله تعالى وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر
للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قايلا
يقول انا قايم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي
اهل الحق وح فالكلام القايم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث
ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع
اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق بيانه من ذلك في بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات
الباري لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض
من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا قرار له ولا
اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجني
يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقايم بنفس
الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة
الآلة فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قايما بذات الباري اجيب بان معنى
المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت
ضرورة وما ذكرتم سند المنعين متوجه اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه سيما في الاعراض
السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع
والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير الجاء الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم
من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة
على ان قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحروف الطابع
مثلا قال وان الوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك
يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده
ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع
ليجري على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة
في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد
منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده تناقض وسيأتي في فصل الافعال ويستدل المتقدم
على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه
منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة
فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكني لم اجده في كلامهم
وانا قد وجدت في كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نم وجود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين
المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار امارتهما وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي

يجده في نفسه هو ارادة جعل اللفظ الصادرة عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ
يتحرم مع ان الطلب بحاله والماضي لا يزول بل يتلهف عليه وبالضرورة نعلم ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ
ليس تلهفا ولان اللفظ يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم المخاطب ترجمة عن ارادة جعلها شيئا
صفة بل عن الاقتضاء والايجاب وكذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على
المعنى القايم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه يمتنع
قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي فيكون قديما لما مر قال تمسكوا بوجوه الاول انه
علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف
المسموع المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنقل
والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق
اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور بحسب الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو
المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات
الحدوث قال وذلك اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك
وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر
من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى
ومنزل على النبي صلعم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القايم بذات الله تعالى
بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد يزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن
دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزل منها بلسان جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وسلم شيئا فشيئا
بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة
تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دايم فيكون معارضا
للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل
وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث
لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما نطقت كلمة الجزاء وان
دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق النفي معنى اي ليس قولنا لشيء مما نقصد ايجاده
واحداثه كما في قوله عم وانما لكل امرئ ما نوى يقتضي قدمها اذ لو كان حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة
ويتسلسل وانه جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته
انه ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك
اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم هذا القول لم يدل على انك تقول تعلم لكل
احد بل على انك لو قلت لم تحوج شيئا لم يكن الا هذا القول قال لا يحتج بانه دال المشهور في كلام الاصحاب

ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان
مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر به وهو انه اخبر
عنه بان اوجدها اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وبالاصوات في لسان
الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل
على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى
حتى ان ما يقرأه كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون
ما يقرأه القاري نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى القولين قد يجعل اسما للمجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة
توضيح في شرح التنقيح وبالجملة فالقول ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة
النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة
الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان وقلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلام الله في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي
رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قال هذا جواب آخر لاصحابنا تقريره ان المراد
بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب الى آخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من
صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من
فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعني اصوات القاري التي هي من
اكتسابه ويؤمر بها تارة ايجابا او ندبا وينهى عنها احيانا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة
واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالآذان فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب
ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ المعنى بالانزال
ان جبرئيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى
من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل
فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص
موسى عم بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت
وحرف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات
على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله
انه اكرم موسى عم فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور
الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم
من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا

فالاختلاف لفظي لا معنوي قال الثالث الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان
الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي
سبق وقوع النسبة ولا يتصور المسبوق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر
من اخبار الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما
ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا
فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة
ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة
انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض انه لا يتم
الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب
بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان
قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى
وصدقه وان تصديق النبي عم بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي
فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه وانما التعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على
محل النزاع في مسألة الحسن والقبح والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان
وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول
بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمعنى وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى
القديم قال الرابع تقريره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان
ازليا لزم امر بلا مأمور ونهي بلا منهي واخبار بلا سامع ونداء واستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه
وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس والجواب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان
كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس
من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير في القديم محال قلنا انه اراد انه امر واحد فيعرض
له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي
واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما
على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق انه
سيولد وكما في خطاب النبي عم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره
وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين
ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور من الجمهور وكلامهم متردد
في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل
لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة

والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب بثبوته حكمة وغرض وخامسها ان السفه
هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال قال الخامس
الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار
الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى بالطور بل يستمر ازلا وابدا واللازم باطل
اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقه بالاشخاص والافعال حادث بارادة من الله تعالى
واختيار فيتعلق الامر بصلاة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى في الطور على انك
اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوي
نسبته الى جميع ما يصح تعلقه كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا وبالعكس
واللازم باطل قطعا وهذا الزامي علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به
النهي وبالعكس قوله المذهب ان الكلام ازلي واحد قال عبد الله بن مسعود انه في الازل
ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل
امر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا
القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت
الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمنع التكلم بالامر
والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول
قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة
الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدرة قال
المبحث السابع في صفات اختلف فيها يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية
زعم بعض الظاهريين انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل
عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات
فلو كانت له صفة اخرى لعرفها معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة
الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزه عن النقائص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد بالمنع من التكليف
بقدر الوسع ولو سلم فما ادريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نم انه لا طريق سوى ما ذكرتم لجواز الشرع
طريقا قويا وهو ظاهر سمعا فمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة
لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس من السلوب
والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض
سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود
ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان
باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة

ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال
اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم
ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على
الحيوة وليس بشيء لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب
وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف
ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء
لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد
الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى
الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم
افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفات الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان
صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وح فان كان لها بقاء تسلسل الكلام اليه وتسلسل
وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وقد تبين بطلانه
فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاءه نفسه لا زائد عليه ليتسلسل قلنا فلم لا يجوز ان يكون الباري تعالى
باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو راي الشيخ ولا زيادة العلم
والقدرة وغيرهما على ما هو راي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء الباري او علمه
او قدرته نفس ذاته مح لما مر في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود
وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر
الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء
اخر لم يقل بها احد وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول
الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية ليلزم المح وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية
ضروري الثاني لبعض الاشاعرة وينسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات
لما ذكر في البقاء وابطله الاستاد بانه لما ثبت قدم الصفات لزم كونها باقية وامتنع الباقي بلا بقاء
وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم
مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له
وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون
يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا الكون ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه
قايم به ولم يكن العلم لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا ببقاء واحد
فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو مح قلنا المستحيل ان يكون الشيء
عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له

فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لا يجوز كون الذات عالما بعلم هو نفسه
قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات
من لزوم المفاسد ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء
الذات نفسه ولا يثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وههنا لزوم قيام
المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع
الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين
الذات والصفات بخلاف الجوهر مع الاعراض فلهذا لم يكن بقاؤه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها
ليست غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير كذا الصفة قائمة بما ليس
نفس ذلك الشيء ولا للاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت
عالمة قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا
بخلاف كونه قادرا قال ومنها التكوين اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه
وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي
له الربوبية ولا مربوب وانه الخالق ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى
الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك وافتراقها
بارادته والعمدة في اثباته ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال
كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون ازليه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ثم اختلف اسماؤه بحسب اختلاف
الآثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحياة
احياء والموت اماتة الى غير ذلك والجواب ان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة
ولا نعلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا
يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه اخر منها ان الباري تعالى تمدح في كلامه الازلي
بانه الخالق الباري المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان تمدحا منه
بما ليس فيه وهو مح ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو على الله محال والجواب بانه لا تمدح بقوله
يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله هو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك ان
ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذلك الارض
والسماء والاشياء وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاوصاف فيما لا يزال
لما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية انه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا معنى
لصفة التكوين الا هذا والجواب بانه يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين
يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بالكمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين

والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها في الازل لكان نقصا وهو عليه مح والجواب ان ذلك انما هو فيما يصح
اتصافه به في الازل ولا نسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام
فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث والاخراج المعدوم
من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلي ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر
الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع
التأثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها يكون الاشياء لاوقاتها ويخرج من
العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه
ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج
من العدم فازليته لا يستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن
هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا
مكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي لا بقاء لها قلنا وما الدليل على
ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة
بانها صفة يؤثر على وفق الارادة اي انما يؤثر في الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما
بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا جائز التأثير فلهذا
لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة جائز التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام
الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين يكون تأثيرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا تتميز عن
القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص
ان الوجوب اللاحق لا ينافي الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوراته كان
حصول ذلك الشيء عنه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز
قال وما نقل قد اشتهر عن الاشعري ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد
وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع
في المخلوقات بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر
وهذا الاليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعدما لم يكن موجودا
فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد
ذكر في الامور العامة قال ومنها القدم اثبته ابن سعيد صفة بها يكون الباري تعالى قديما واثبت الرحمة
والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضي ادراك الشم والذوق
واللمس صفات وراء العلم قال ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء
في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت
بيدي والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ

ان كلا منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء
او تمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل
جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم بها سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع
في قوله باعيننا اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا
انها تجري بالمكان المحفوظ بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع اذا كان
بحيث تحوطه عنايته وتكنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين
من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك
انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية
وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قال **الفصل الرابع** في احواله من انه هل يرى
وهل يمكن العلم بحقيقته وفيه بحثان الاول في رؤيته ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين
في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون
برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا
في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك
وانما النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر
فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاول نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا
بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى
منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها
الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما
فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم تزد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن
في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدهما
مقدمته وهو ان موسى عم طلب الرؤية والاخر ان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما ثبتت بالنقل دون العقل قلنا
نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الآية وللاستدلال بها
من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عم واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه
اللزوم انه ان كان عالما بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء وان كان
جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق
على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت
المعتزلة بوجوه الاول ان موسى لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني انه بتقدير
حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفة الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة
الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة

كيف وموسى عالم بربه سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم
الضروري واندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول
بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد للامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية ان استعمل للعلم لكنه بعيد
جدا اذا وصلت بالى سهو وما قيل بان النظر بمعنى الرؤية تفصله وصلها والاقليس في الآية وصل الرؤية
بالى الثالث للجاحظ واتباعه ان موسى عم انما سأل الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا
قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظرون اليك فاسد اما اولا
فلان تجويز الرؤية بطل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل
لنا الها كما لهم آلهة عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غايته
الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى عم لا لطلبهم الباطل واما ثالثا
فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال ومشاهدة
ما جرت من الاهوال والسؤال والكلام بغلط والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى
والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسألة الرؤية وظنوا جوازها
عند سماع الكلام واختار موسى عم في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم وادعى
الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا
واجيبوا بما اقترحوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه وهم ليلا يسبق لهم عذر ولا يبدلوا الوسائل انفسهم لرأيه
لعلو قدره وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا
حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم
عدم تصديق موسى عم في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية
الا ان يطلعوا فيخبروا الشاكين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تأييده بالمعجزات فمن السبعين اولى
الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عم
ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا ينبغي ان يكون بطريق طلب المعجز الملجئ بالجهل بما يعرفه احاد المعتزلة
الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية فيجوز ان يكون لاستغراقه بسائر العلوم والوظائف
الشرعية لم يخطر بباله هذه المسألة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب عن ترك طريق الاستدلال او خطرت بباله
وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جلية الحال وهذا تغيير وتلطيف للعبارة في
التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز عليه وبما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة
والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة ان لا نم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري
او رؤية آية وعلامة ولو سلم فلا نم لزوم الجهل والعبث لجواز ان يكون الغرض ارشاد القوم او زيادة الطمأنينة
او التقلب ولو سلم فلا نم استحالة جهل موسى عم بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة والاعتراض

على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها ان الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا
او حالة السكون لكونه ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نم امكان الاستقرار
ح والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا
صح جعله دكا فانه لا يقال جعله دكا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما الممتنع هو اجتماع الحركة والسكون وهذا
كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد به الاجتماع
فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي
مستلزما للاخص وهو الاستقبالي قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي
ممكن ابدا وقد يقال في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في نفسه فيرد
عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل
وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا بد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود
المشروط قلنا ذاك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به
علة العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان
امكان الرؤية وامتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصد او لم
يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فتنتفي ابدا في سائر
الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد
الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط ولا اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وجود المشروط بشهادة القرائن
كما في هذه الآية فلا ورد بان الآية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسيجيء الكلام على القرائن وقد يقال
ان في الآية وجها آخر من الاستدلال وهو انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام
لو امتنعت الرؤية واخطأ السائلون واحتج بانه ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر عليه بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق
فيه الحيوة والرؤية حتى رآه على ما حكى ابن فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر قال وثانيها تمسك
المتقدمون من اهل السنة في امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام
وكالاضواء والالوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي
هو جواهر ممتنعة انه عرض ورد بانه يدرك الطول بمجرد تألف عدة من الجواهر في سمت وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض
وقد يستدل على رؤية القبيلتين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر وبين نوع ونوع من الالوان كالسواد
والبياض من غير ان يقوم شيء منهما بآلة الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند
العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح وان يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع
تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود او الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مشترك فيه
الواجب لما مر في بحث الوجود فيلزم صحة رؤيته وهو المط واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين

من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول
ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه
اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث
والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له
في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وكيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
انا صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على انفراده
ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة
ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما
يشترك فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ونذرك انه هوية ما من غير ان يدرك كونه جوهرا او عرضا فضلا
ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا او سوادا او حمرة بل ربما نرى زيدا بما يتعلق
رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند
ما نسألها عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها
الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة
وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحته وجها صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهر
او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي
هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها
وقد يعترض بوجوه الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة
الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه ما مر في بحث الوجود وغايته
ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره ولم يعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية
فاشتراكه ضروري الثاني انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات
والعلوم والارادات وانواع الادراكات ونحو ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما
لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره
الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما
يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو مح والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي
علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع
من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي
والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي على ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل
شيء وجوده وقال الامام الرازي في نهاية العقول ان اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا
لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمها بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة

المخصوصة مرئية قال وعلى الوقوع الاجماع والنص لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن
الا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فالاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على
وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد
وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها لامتناع المقابلة والجهة فيعبر بالرؤية
لكونها اقرب المجازات بحيث يلحق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة
دون الحصر او التخصيص ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم
لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا اياه واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد
الالاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى
ايضا قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح
وقوله ينظرون الى بلال كما نظر الظمآن الى الغمام وقوله كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال
ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لانتفائه عما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة
والازدياد والرضى والتحير والذل والخشوع وتحققه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال
فلم اره قال الله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من جعله
على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي رض وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء في
ان ما ذكرنا احتمالات يدفع الاحتجاج بالاية واجيب بان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان
انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والابتهاج بانتظار النعمة والثواب لا يلايم ذلك بل ما ينافيه
لان الانتظار موت الاحمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول
على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به
ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى
سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه الابيات لجواز ان يحمل على تقليب
الحدقة بتاويلات لا يخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى المحذوف
الذي لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف وتمام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج
بالاية والتفصي عنها من قبل اهل الحق مذكورة في نهاية العقول للامام لكن الانصاف انه لا يفيد القطع
ولا ينفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين
فكان المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر
ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية
على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هو الفضل
فانه قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلت للتنبيه على انها اجل من ان

شهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما المجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة ح

وشعب ه

يعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات واما النص من السنة فقوله عم انكم سترون ربكم كما ترون
هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرا رسول الله صلعم هذه الاية
للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل
الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا اما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا
ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا
احب اليهم من النظر ومنها قوله عم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه
وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول الله صلى الله عم
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث ممن يوثق به من ائمة الحديث الا انها
احاد قال تمسك المخالف بوجوه يعني المعتزلة بشبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها
وقوعها فالعقلية اصولها ثلثة الاول شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة
كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية في المرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة
هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ما له الصورة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة
ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز ومسوح ولكان جوهرا
او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في البدن او خارج البدن او فيهما ولكان
في الجنة وخارج الجنة او فيهما اذ لا يعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما
كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات
ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا
فيكون في الحيز او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر
او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس
فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء آخر كما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة لمن
رؤية الشيئين دفعة لا يعقل الا كذلك واما لا معها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر
غير مرئي مع شرائط الرؤية وحديث غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم
المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة
فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما
بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن
الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع
الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من
اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية
من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها

بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري قال الثانية الشبهة الثانية
شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي
في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب
ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث المرئي ولو سلم فانما هو في الشاهد
دون الغائب لانا على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر وانا على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع
افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة قال الثالث الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو
جازت رؤيته لرأيناه الان لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول
منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم
انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط
الصغر واللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط
في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط اخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد
جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة فالشرطية المذكورة لثبوت
لزومه بل اتفاقا ممنوعة لقولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه
عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات
القطعية الضرورية لعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما خلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها
وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها
لحصوله لمن غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد
لكن لا نم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية فيختلفان
في اللوازم او يكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة او في بعض
الازمان ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعني الدنيوية والاخروية لما كانتا مثلين لزم
تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان يكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي
ولانه اذا قيل ان هناك جبلا اخر مثلا وجميع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لانتفاء شرط
او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما
وهو مبني على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك
الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط
او ارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الهباء عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول
الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال
بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فيلزم ان يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام

الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب
والبعد من الحدقة فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور
معية لا تقدم قال الرابع هذه هي الشبهة السمعية واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك
من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا الى الالة والادراك
بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال
والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الاخر مثل ادركته ببصري وما رأيته والجمع المعرف باللام عند
عدم قرينة الحال العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة
استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة
لزم كذبه وهو محال لا يقال اللام في الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو
معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد
بل لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد
كلهم ولم اخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والله لا يحب الكافرين
والمنافقين وكذلك صرح كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا
تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفي
اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون
لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي فمثله ما ضربته تأديبا اي بل اهانة لسلب التعليل والعلة للفعل وما
ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام لتعليل السلب والعلة للنفي وما جاءني راكبا اي بل ماشيا نفي
للكيفية وما حج مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكيف للنفي وعلى هذا الاصل مبنى ان النكرة في سياق
النفي انما يعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل لا بالنفي مثل قولنا الا من لا يحسن الفاتحة حرفا وان اسناد
الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا
قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وصام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلي بنائم
وان كان ظاهره على نفي الاسناد لان المعنى ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيد المنهي مثل لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى وقد يكون قيد النهي اي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لتأكيد
النفي لا لنفي التأكيد وما زيدا ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص واغير الله اعبد لاختصاص الانكار
دون العكس واذا تحقق فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون
سببا لمضمونه للاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيد المطلوب
فقد يكون قيد الطلب مثل صل لانها فريضة وزك لانك غني وهذا اصل كثير الشعب عزيز الفوائد يجب التنبه له
والمحافظة عليه ولم يتنبه القوم على ما ينبغي فلهذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام م
ن النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق بهذا

المقام على ما لا يخفى وما بينهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد بمورد التمدح مدرج في اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز
والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نم عمومه في الاوقات والاحوال فيحمل على
نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وادرج عليه اولا ان هذا التمدح وما به التمدح مدوم في الدنيا والآخرة
ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات وان ما يرجع الى الافعال
فقد يزول لحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات
فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات وثانيا انا لا نم ان الادراك بالبصر
هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته
النيل والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم
ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها
ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رأيته تناقض انما يفيد
ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد
صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في
حق الباري تعالى لم يكن لقوله لا تدركه الابصار فايدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلت اما فايدة
فالتمدح بتنزهه من سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات وان ادراكه الابصار فعبارة عن
رؤيته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفي ادراك البصر ولا نزاع فيه والمتنازع
ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع
الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك ولا فايدة اصلا
اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا
وبيانا لتنزه الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع قال بل ربما يلزم جوازها
اشارة الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقريره الظاهر من مبناهم ان التمدح بنفي الرؤية
يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح
له في ذلك واعترض بان ذلك لعراء عما هو اصل الممادح والكمالات اعني الوجود وان الموجود فيتمدح
بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم تجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك
ايضا لان الكثير من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها فاعترض بان هذا
لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض
وان كانت جايزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف
الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكلامه وادرج تمدحه بنفي الرؤية في اثناء كلام بنفي سمات الحدوث والزوال
ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز

الرؤية ليصح نفيها تمدحا وحاصل الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص
بل المقرون بصفات الكمال تمدح لذي فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح
نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات
الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال الممادح الراجعة
اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ولم يستقم هذا على رأي القائلين بقدم التكوين
ومغايرته للمكون لم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس
رؤيته بل ضدها لان كل حادث ممدوح لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار واجاب بعضهم بان ادراك
البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي بالوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية
وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما يمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك
كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروايح والطعوم واعلم ان مبنى
هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا على
ان يكون المجموع تمدحا واحدا فليتامل قال الخامس هذه ثانية الادلة السمعية وتقريرها ان الله
خاطب موسى عم عند سؤاله الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا
في ان موسى صلعم لا يراه في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات
واذا لم يره موسى عليه لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت ممن يوثق من ائمة
اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الآخرى بره لكن لا نم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا
ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العلميات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا السؤال
الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة قال
السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه
ما يشاء سيقت الآية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة وبذلك حين قالوا
لمحمد عليه الصلوة وم الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى ع ونظر اليه وقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح
لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا يدرك بسرعة في المنام او بالالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى ع او بلسان ملك
كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر
والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من
وراء حجاب عطفا عليه قسيما له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها
على نفي الرؤية ونزولها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة
اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء الحجاب
وان يرسل عطف على وحيا ما مصدر او لارسال نوع من الكلام ويجوز ان يكون في موضع الحال قال
السابع تقريره ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا

بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب
ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة
عليهم الكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا
من حال الاجسام والاعراض وقوله عم حكاية عن موسى صلعم تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة
عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه
لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على
خلافه وقد روي انه سئل عم هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها
عن كثير من السلف قال خاتمة اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤية صفاته فقال
الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس
اذ علتها الوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في كونه مسموعا مذوقا
ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض واما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال
بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته
فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا تستلزمها بل
يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع لكنك خبير بحال دليل الوجود
وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية قال المبحث الثالث اختلفوا في العلم بحقيقة
الله تعالى للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون
بعدم الحصول جوزه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات
والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب
بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما
وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به
علم بها لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود وليس بمعدوم لا تصور وجوده
الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه
ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا افتقر في بيان التوحيد اي نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة
لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي يمنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات
المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين اما الاول فلانا لا نسلم انه معلوم لكل احد منا البشر ما ذكرتم حتى ان
لكم الاحاطة بافراد البشر معلوماتهم وعدم وقوفهم على الامر الذي من جملته ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة مع اعتبار

ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه
على كثيرين وان كان المفروض محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا
ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة
لا على ان التشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب
الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترا المشايخ من المعتزلة ما هو
فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة المائية وينسب القول
بها الى ضرار حيث قال لله تعالى مائية لا يعلمها الا هو ولو روي لروي عليها وفي قدرة الله تعالى ان
يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية وحين روي ذلك عن ابي حنيفة والكرامية انكر
هذه الرواية اشد انكار وذلك لان المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى اي جنس هو من
اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي مائية مجانسه ومماثله من الانواع والافراد فالقول به
تشبيه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلم بدليل وخبر ومن يعلم الشيء بالمشاهدة
يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهده وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائية
الى لفظ الخاصية كما قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل يعلم بعد رؤيته في الجنة فقد ترددوا احترازا
عن الشبهة قال ثم هو كاف اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تعالى بان الحكم
عليه بكثير من الصفات والتنزيهات ولا يقال في الحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما عليه
وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما فان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها
معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم ان انها معلومة او ليست بمعلومة واياما كان ثبت المط وتقرير
الجواب انها معلومة بحسب المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات
وكذا مفهوم الذات والمائية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات قال ورد الجواب بمسكت
الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي مائيته الكلية
المنتزعة من الوجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليست للواجب مائية كلية معروضة
للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور الماخوذة في الاذهان فيصير
كثيرا ويبطل التوحيد والجواب انا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب
ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور الماخوذة منه والمحل بالتشخصية
امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل
بالبديهة وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك
واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه والجواب انا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد
يحصل بالالهام او يخلق الله العلم الضروري بالكيفيات او بتصور الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها
البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما سبق قال

الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث الاول في خلق افعال العباد

يعني انه من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الحيوانات مع الاتفاق على انها افعالهم اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا يرى ان الابيض مثلا هو الجسم ان كان البياض بخلق الله تعالى وايجاده ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما التعجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير المبحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يبعد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو راي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا يؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله وتجرى المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما فسره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش

وحركة الماشي معنى الكلام من الكسب والقدرة ولكن لا ابدا الا من بيان معنى الكسب وفعل ما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالفرق ان القدرة الحادثة للعبد يتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازي في صفة تحصيل بقدرة العبد الفعل الذي حصل بقدرة الله تعالى كان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفاعل طاعة او معصية وحسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بعينه وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق فيعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم يتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته يسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له قال لنا عقليات وسمعيات تستدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد تبين بطلانه امتناعه في بحث العلل فان قيل اللازم تعلق قدرة كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا جواز وقوعه بهما ووقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال ووقوع وفيه نظر ومن تلفيقات الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فيتعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله تعالى واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله وحده فاما ان يقع بقدرة الغير

يجوز انه ح

وحده فيلزم ترجح احد المتساويين بل ترجح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة
الله تعالى اقوى وان لم يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين فاما ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا باطل
لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة التامة
فلا ينتفي الوقوع بها الا اذا وقع بها وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده
لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه
يكون مؤثرا لقدرته لا تعجيزا قال الوجه الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن
فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور
هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بغاية علية العالم على عالمية
الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها
وكيفياتها ومنها ان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل
الاجزاء والاحياز التي بين المبدا والمنتهى ولا بالانات التي منها يتالف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي تتخللها
تكون تلك الحركة ابطأ من حركة الفلك او بالبطء الذي لها من وصف السرعة والبطء ومنها ان الناطق ياتي بحروف
مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي يكون لتلك
الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له
بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات و[illegible]
وحركاتها واوضاعها التي بها تتاتى تلك الصور والنقوش قال الثالث لو كان فعل العبد
بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم
اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا فعلى الاول ان كان
يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق
من غير اختيار العبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال
او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال
العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن
ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد
واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات
احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا
وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا
لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره
عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ننقل الكلام

منها

الاعتراض

الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه الاثر ويعود المحذور وثالثها
ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها
الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون
من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك
بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول المشيئة والداعية التي يجب معه الفعل والترك
فلا خفاء في انه ليس بمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله
قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان
مضطر في صورة مختار وعن الثاني بان للباري ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته
فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث
تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواع مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن
الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر
ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه
وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا تكون من العبد بل محض خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل
ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع قال
الرابع قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل فكل ما علم الله انه يقع
يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه بالنظر الى ذاته ولا شيء
من الواجب والممتنع بما هو في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله ان فعل
العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع الفعل بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من الترك
لا يتمكن وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بالجادة لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار
التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الالزام دون الاتمام نعم يرد بعض
الدليل بفعل الباري لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختياري ما يكون
الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة
في الازل بانه يقع في وقته وجائز ان يتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب او الامتناع
اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد وبعد فللامام
في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا
الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلي بل هو الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع
للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء
او بتوسط وسائط وهذا ضعيف جدا لكن النقض مندفع عنه قال واما التمسك كالاستدلال
على وجوب الفعل والترك بتعلق العلم فكذا التعلق بالارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى

وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد وقدرته ولا يمنع الحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى
بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا يمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما يجيء
قال الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحرك جسم في وقت واراد الله تعالى
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال
لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل
من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر
فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد
الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة
ورد بانا لا نسلم ان المقدور لا يقبل التجزي ولا التفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا
لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما يكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى
وعليه منع ظاهر قال وقد يستدل بالمعتمدين على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته بوجوه
منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه
اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات وبهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى
على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل محتجا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض
بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع
عدم القدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله
لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا
بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا
على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدورية مطلقا
الوجود ولا تفاوت في شيء منهما باعتراف الخصم والاثر والتعلق للقدرة الاكتسابية انما يتعلق بالذوات
واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثير من الحسنات ومن خلق الله تعالى
الاجسام والاعراض والشياطين وكثير من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان
العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن
واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان يكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا
من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر
والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل والتقرير
والتثبيت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب
حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل
فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتوقيف ونحو ذلك فشيء آخر فان قيل لو لم يستحق

بخلق الايمان المدح لا يستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر
بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وايصال النقم لانه المالك فله الامر كله لا يصح منه خلق القبيح
فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال
الايمان مخلوق كفر فما وجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كله
من الله تعالى الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو القدر بل من الله التعريف والتوفيق والهداية
والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول وهي مخلوقة
فهذا لا وجه الا ان يمحى عن الكتاب ويثبت ما هو الصواب ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف
فالاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا بمعنى اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقائق
العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه
وان لم نعرفه على التفصيل قال وادلة السمعيات كثيرة فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم
بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهذا لا يتاتى مع القول بانه الخالق لكل شيء حتى
الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك
مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح
وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية
الكتاب والسنة والمتمسكين بهما في نفي كونه تعالى خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما
على ذلك كان دورا قال منها ما ورد في معرض التمدح جعل الادلة السمعية على هذا المطلب انواعا
باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لفعل العبد خاصة
او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك
بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل
اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى
ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم
وبانه اراد بخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد خلق كل احد مثل خلقه في الجهة وهو قوله تعالى ولم يكن
له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من
ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان ذكره بعد
نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير
وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع
لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما
افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وبما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود او مقيدا به اندفع ما

قيل انه لا بد من تقييد الشئ بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانهم لم يخلقوا ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع
اسم الشئ عليه وح لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولاسيما على جعل خلقنا خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق
ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق له بخلاف الصفة قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت
ما مصدرية على اختيار سيبويه لاستغنائه عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت
موصولة على حذف الضمير اي وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام
فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونه من الاوضاع والحركات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها
بخلق العبد او بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود
ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الا يرى الى مثل يقيمون الصلوة
يفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى
صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك ودفع اعتراضهم
بان لا يبقى حجة عليكم لانكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجعل المتنازع قال ومنها قوله تعالى
هو الله الخالق بهذه الايات صرح فيها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها على المطلوب نوع احتمال خفاء فلهذا جعلها
نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره
الله ولع اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة
لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عايدا الى الوصف على
معنى انه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به
انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقايد والخواطر
بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم
وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا استدل بالاية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم
اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل
بحث وكذا دلالة الاية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل
وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا يفيد نفي خالق سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا
لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة السماء الساعين في انزال الامطار رازقون لنا
بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النبات والثمار كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد
خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول
المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله
فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا
كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالاراءة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة
والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله الا له الخلق والامر

خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى
فان قيل على الوجه نحن نعلم بجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على التقدير العاري
عن الخلل وعلى الوجه الذي تقدره وايجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس
الخلق الا الايجاد على وجه التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجدا له
لكان خالقا قال ومنها قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى
التصيير اي تحصيل صفة بمكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد دل على انها بجعل الله وبخلقه والمعتزلة
يحملون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك
الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التاويلات عند المنصف قال ومنها مثل فعال لما يريد
بهذه الايات يدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهي متعلقة بالايمان وساير الطاعات ايضا
فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر قال ومنها
كل من عند الله بهذه الايات مختلفة الاساليب في افادة المطلوب فالظاهر من قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه
من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات
والمعاصي وغيرها بخلق الله ومشيته لان مناط الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على
العاقل فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
واردا على سبيل الانكار اي كيف يكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد التسبب دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله
وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات
حاصلة من الله لكونها نعما لنا ومرادة له ومن قوله اولئك كتب في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان
واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه موجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم
في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف
الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذه كثيرة جدا رب اشرح لي صدري وما النصر الا من عند الله
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتاويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سيأتي من ابطال ادلتهم
القطعية قال ومنها ما تواتر من الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله
ومشيته وان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رض وجود حاتم وكلها صحاح منقول البعض تنقل
البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله
احتج آدم وموسى فقال يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط
لك التورية بيده تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى علي رض
قال رسول الله صلعم لا يومن عبد حتى يومن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويومن بالبعث
بعد الموت ويومن بالقدر خيره وشره وما روى ابن عمر رض انه قال رسول الله صلعم ان الله تعالى يصنع كل صانع
وصنعته ومنها قوله عم ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه

وعن جابر رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول
الله أتخاف علينا وقد آمنا بك وبما جئت به فقال إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها هكذا
وأشار إلى السبابة والوسطى يحركهما والأحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة قال وأما المعتزلة القائلون
بأن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فأبو الحسين البصري وأتباعه ادعوا أن هذا
الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد أسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد
التنبيه لا الاستدلال فإنه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الأول أن كل أحد يعرف بالضرورة
من حركاته الاختيارية كالمشي على الأرض والصعود إلى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك إلا
بأن الأول بقدرته وإيجاده بخلاف الثانية الثاني أن كل أحد يعلم بالضرورة أن تصرفاته واقعة بحسب قصده ودواعيه
كالإقدام على الأكل والشرب عند اشتداد الجوع والإحجام عنهما إذا علم أن في الطعام والماء سما ولا معنى
لموجد الفعل بالاختيار إلا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث أن كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح
من أحسن إليه وذم من أساء ولولا أنه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الأفعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح
والذم على ما ليس من أفعاله ولهذا إذا رمى العاقل يذم الرامي لا الآجرة الرابع أنه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام
أو المشي من الصحيح البنية لا من الزمن المقعد بناء على صحة صدورهما من الأول دون الثاني وإذا كان الفرع ضروريا
فالأصل بطريق الأولى الخامس أنه يعلم بالضرورة أنه يصح منه تحريك أنملته دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم
بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد العاقل طفر الجدول الضيق دون الواسع السادس أن الطالب العاقل يعلم
بالضرورة أنه يطلب بكونه المأمور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وأنه ينهى عما يكرهه من الأفعال التي يجوز تركها
المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على أن فعل العبد بإحداثه والجواب أن هذه الوجوه لا تفيد
سوى أن من الأفعال المستندة إلى العبد ما هو متعلق بقدرته وإرادته وواقع بحسب قصده ودواعيه وهي المسماة
بالأفعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعلى وفق قدرته وإن
كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك وأما كونها
مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا أن يفيد العلم الضروري بذلك والعجب من أبي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف
اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع ما سواه من العقلاء إلى السفسطة وإنكار الضرورة أما
أهل السنة والجبرية فظاهر وأما القدرية فلأنهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لأفعاله نظريا لا ضروريا وذكر الإمام
في نهاية العقول أن أبا الحسين لما خالف أصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر
على مرجح وذهب إلى أن العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وأن حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه
من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه إبطال للأصول التي عليها مدار الاعتزال فخاف من تشنيع
أصحابه أنه رجع عن مذهبهم فلبس الأمر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الإمام لا يقال
الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن قدرة العبد
مؤثرة في وجود الفعل وأنا ننافي استقلاله بإيجاده وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني لأنا نقول

نحن لا نستدل بالدليل المذكور لأجل بيان أن القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب
الأستاذ وإمام الحرمين فإن كان أبو الحسين قد ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال
بالكلية لأنه لا فرق في الفعل بين أن يأمر الله العبد بما يكون فعلا له وأن يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع
حصوله عند عدمه فإن المأمور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يحسن أن يعذب الله العبد على
وجوده فيه وأن يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول أحدثه الله تعالى فيه ولا من فاعل القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبيح
والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الإرادة الحادثة انسد عليه باب الاعتزال فظهر أن أبا الحسين كان
من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسألة وأن مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التقية والتلبيس
وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة أن معنى الوجوب عند خلوص الداعي أنا نعلم أن القادر يفعله مع إمكان الترك
كما نعلم أن الله تعالى يثيب الأنبياء والأولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع إمكان تركهما ونعلم أن العرب لو
قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لأتوا بمثله ولولا وجوب الإتيان عندهم بالمعنى الذي ذكرنا
لما عرفنا عجزهم لجواز أن يقدروا ولا يأتوا به وفيه نظر لأنه إما أن يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر
بحيث لا يصح منه الترك وإن كان ممكنا في نفسه وبالنظر إلى أصل قدرته وإرادته فيتم ما ذكره الإمام من وجوب
الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور أن تلك الداعية والإرادة ليستا بإرادة العبد وهذا هو المعنى
بالجبر الذي يقول به أهل الحق ويلزم أبا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة وبطلانه ضروري وإما أن لا يلزم
فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق إلى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لأن المفروض تساوي الأمرين وإنما
العلم فرع اعتقاد الوجوب الأيدي إنه إذا قبل من ابن عرفت عجز المتحدين قبل لأنه خلصت دواعيهم فلو قدروا
لأتوا به وهذا معنى الوجوب لأنه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق
القدرة على نفي الداعية وجزم الإرادة قال ومنهم من احتج عليه المتقدمون من المعتزلة على أن العلم بكون العبد
موجدا لأفعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية أما العقليات فرجعها إلى خمسة الأول وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم
الوثقى أنه لو لم يكن العبد موجدا لأفعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها إذ لا معنى للمدح
والذم على ما ليس بفعله ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل يمدح ويذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال
القامة وإفراط القصر ومنها بطلان التكليف من الأوامر والنواهي إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا
يدخل في قدرته بل لا يطيقه لمرض ونحوه حتى أن العقلاء يتعجبون منه وينسبون الآمر إلى الحمق ويجعلونه بمنزلة من يطلب
من الإنسان خلق الحيوان والطيران إلى السماء بل من الجماد المشي على الأرض والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب
إذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو خلق المثيب والمعاقب حتى أن من يعاقب على ما خلقه كان أشد ضررا
على العبد من الشيطان وأحق منه بالذم إذ ليس منه إلا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد
وإرسال الرسل وبعثة الأنبياء وإنزال الكتب من السماء إذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وإزالة
الرذائل ونحو ذلك فائدة إلا إذا كان لقدرة العبد وإرادته تأثير في أفعاله وهو متولي مباشرتها باستقلاله
ومنها بطلان الفرق بين الأفعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل

ونقلية م

مو م

والثواب من الاجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاشارة الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي من
الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات
وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا تورث
الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله من غير تأثير العبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد
بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة
والجواب انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته
وواقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح موجب
خلق الله تعالى على ما مر من العبارات وما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح
او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح او الذم قد يكون باعتبار المحلية
دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا
فيما كان حقه لم يتوجه سؤال البتة كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعيد
والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل والترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى
لا ينافي افتراقهما بوجه آخر اثر ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو
ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون
له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشيء فان الظالم من يتصف
بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد ودواعيه
وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام
والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار يحرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما
الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او
يوجده عند كراهته وكما انه نظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا
وامتناعا لكن اللازم باطل او هكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب
ان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة
الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقدرته وفق
ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما
واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون
الباري تعالى وتقدس كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل
اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وبهذه الشبهة كنا نسمعها من جميع العوام والسوقة من المعتزلة فنتعجب حتى
وجدناها في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقل وعنده تعمى القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف
ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل ولا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها

الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم
صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاد الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل
لخصمه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن جهلهم انهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل
الحق ويجعلون ان قول السني للمعتزلي آذيتني او ظلمتني او اقبل علي وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون
ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وتمادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة اعلم الناس
ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة قال واما السمعيات فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها
دلالة على بطلان الجبر وقد تبعه الامام الرازي في سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقي وطعن الآمدي الاقصى في التقريب
والمعارضة من جانب اهل الحق ثم بسط دلائلهم السمعية على كثرتها في عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد
الافعال الى العباد اسناد الفعل الى الفاعل وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع في شيء وللامام
انه لا محيص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا
الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات
الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي
ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية للاعتبار فان كل ذلك للتنبيه على ما حل بهم
والاتعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت
الجواب الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل
صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها
وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما يفعلوا من خير فان الله يعلمها وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا
يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن
والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية
عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدليل
القاطع ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن التسبب العادي اي من صار
سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه
الافعال كما في بنى الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل
فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم الايجاد بل يتحقق مثل جعل الدرهم في الكيس وجعل زيد شريكا واما على راي الامام
وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز
ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع لهم عن
الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك

ان يسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله
وامثال ذلك وعلى مذهب المجبرة لهم ان يحاولوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واخبرت
به وخلقت قدرته وداعيه يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل
ليكون حجة عليه واليه اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال سامياً في ترسله ابي هاشم
الجبائي ورفع قدره واعلاء ذكره حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب
على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون
وانشا فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم
عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب
بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب
ان المراد بالموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على العلماء القدرية الخامس
الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته
بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصله الامام في كتبه سيما
المطالب العالية واوردوا ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الايات واقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة
فالتعويل على العقليات وعلاته في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض الاذكياء
المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والا فقد تم الدست لولاهما دليل الارادة وقد اورده المواقف
عداوتهما فلا معول عليهم عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن
عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال الله تعالى لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله تعالى يريد اسلامك لكن
الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الغالب قال خاتمة تنبيه لما ذكره الامام
الرازي من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليها فيها
متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لا بد لترجح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان
العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل
العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة
على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضتان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق
بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي عن النقصان واما
الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوهم بالامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم يكن خالية من الفرقتين
وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر
الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد اثبات الصانع ونحن
نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي

القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان
مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني
فقال سل من يدقني قال وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله
وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما مر من انه خالق لها بنفسها او
الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر
بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت
فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين اي
اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما ثبت كان
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها
وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير مباينة لقبول صورتين
معا فضلا عن الكثير وكان الوجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها
بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل
فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة
عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض
كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع
عقلا ايجاده اي هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد تخرب بعض الدور بالضرورة وجب
في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها
غير مرضي قال ثم لا خلاف في ذم القدرية فقد ورد في صحاح الاحاديث لعنة القدرية على لسان
سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم
في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشيء لان المناسب ح القدري بضم
القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشائع
نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي عم
القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية
ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى الشياطين ويسمونها يزدان واهرمن
وان لا يفوض الامور كلها الى الله تعالى ويعترض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم الى الله تعالى وايضا
من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل وفي

عن النبي صلعم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رأيت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم
وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عم سيكون في آخر امتي
اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروي لاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد
انصرافه من صفين قال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي خلق الحبة
وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب
عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم
منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا
فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد
والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء
اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشياطين وشهود الزور واهل العمى عن الصواب
وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها
ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم
على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل
الا على القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه
ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا القول
المعتزلة ام المجبرة وتمكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته
الى امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن
بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال شعر : اي يومي من الموت افر يوم ما قدر ام يوم قدر يوم لا يقدر لا اخشى الردى
لن يدفع الحذار ما قد قدرا وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها
مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها
بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال للقدري اقرأ
الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل
منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب
العالمين قال فرع ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة او
خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان
يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع من فعل الله تعالى
ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما انتهت

استنادا لممكنات الى الله ابتداء بطل التوليد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد
سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة اليد وحركة المفتاح بالالة بما مر ذكروا في مسئلة خلق الافعال
من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحسان المدح والذم
على الافعال المتولدة كالكتابة والصناعة وانشاء الكلام والدفع والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء
من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها
لان اكثر الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام
من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة
وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا
كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات يفعلون اعمالهم لعدم مواقعتها دواعيهم واغراضهم
وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم
ظاهر البطلان كما في السهم من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطاء في كيفية الاسباب
وكذا عدم التمكين من الترك بعد الفعل لمانع مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض
وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه
الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الآخر معا فحركته لو وقع بمجموع
القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما
وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما
غايته الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه
بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع
فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم
ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم جيفة جرح
وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه الرايات والالام حدثت بعد ما صار الرامي عظاما رميما
واعترض بانه يجوز ان يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان معنى كون المتولد
بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة
لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان يخلق الله ثم النظر في الوجوه الاربعة
انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام تقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم قال المبحث الثاني
مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف
وروي مرفوعا الى النبي عم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال
انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات
والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع

لا الكفر وان وقع وكذا ابد بد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان ما يقع من العباد خلاف مراده
والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب
ابن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ
على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والنقض عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم
داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد
والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون
مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته الايمان بكافر
انه قد علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة واعترض
بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة جاز ان يكون مرادا وان علم انه
لا يقع البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل ضده
والجواب ان هذا تمني لا ارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح ولنا من الآيات والاحاديث
في هذا الباب ما هو اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم
كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا قل لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء
الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لهداكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله
ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله
يهدي من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تاويلات
فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويحقق انهم فيها محجوجون ولو منعها محجوجون ولظهور
الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم يعترفون ويجري على السنتهم ان ما لم يشاء الله لا يكون ثم العمدة القصوى
لهم في الجواب عن اكثر الآيات حمل المشية على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال
العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله تعالى لا العبد
على ما زعمهم في الزامنا حين قلنا ان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك
وقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري بان هذا
لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة
فقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد
لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس
هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه
انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملأ جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية يطرق الخير لاخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند

عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تاويلاتهم في المطولات وكتب الثقات وللمعتزلة
تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه
غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه
الثالث ان الامر بالايراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان
بالمامور به كالسيد اذا امر العبد فانه يريد منه العصيان كالمكره على الامر بنهب اموالي وكذا النهي كما قيل
مامور السلطان يبادر الى المامور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة
وانما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان طاعة لان معناها
تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما يدور معه علمت
الارادة او لم يعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم
اجماع ورد بانه مقتضى لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقتضى ودعوى ان المراد بالقضية
الواجب الرضى به هو المقتضى من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية له تعالى بحث بل هو
الخلف في الحكم والتقرير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه
الحيثية كفر وفيه نظر السادس الآيات الشاهدة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول
بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء الآية وذلك ان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر
بمشية الله وكذبهم وآباءهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب
صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه والآيات نفي للظلم بنفي لازمه
اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون الا مرادا وليس معناها انه لا يريد ظلم زيد على عمرو ولظهور ان
المعنى على انه لا يريد ظلما منه فاما نفي الامر والرضاء والمحبة فلا نزاع فيه لما ان المحبة والرضا من الاستحسان
وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه
ولا يرضاه والرد في مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال
القدري استهزاء بالسني وقصدا الى الزامه لو شاء الله رجوعي الى مذهبك وخلق في عقايدكم لرجعت
والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب
الآباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح في آخر الآية بنفي مشيته هدايتهم وانه لو شاء لفعل البتة
ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه
اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم
اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال وما خلقتهم لينفعوني بل لامرهم
بالعبادة او [illegible] اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة على ذلك

وان تحرص وافرى كذا في الارشاد للامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فيكون لامه على عمومها على انها تعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا يكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة لا يلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات الا عند الله تعالى لئلا يلزم المحال ولو جعل المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي قال المبحث الثالث في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال الباري مع انها لا يتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يذكره اعني المأمور به والمنهي عنه نظرا الى انها مخلوقة ومن آثار فعله والى انها تتغير الحكم متعلقان بافعال الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فهو حسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيد فان قيل فان فرق بين المذهبين في هذا التقسيم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهي عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبح فنهي عنه فالامر والنهي اذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم الكلام من الفريقين تفريعات الحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وحواشي شرح مختصر الاصول قال لنا تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى

فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فينقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن فمع ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معها عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب لا عند ابن الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل الباري فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا او ظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخليص بالتعريض والاتيان بالمعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب حدا فاما ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين في اخباره الغدي كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدي في هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن او قبح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيلزم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسي فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او لاشيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقها وبالعكس وهذه مغلطة تحيرت في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا اسميتها مغلطة الجذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتأملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما لا يكون حال الحكم اي النسبة الايجابية

او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاستحقاق كما في
قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا ينافيه ان الا اذا اعتبرا حاكين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد
بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع احتمالا فاجليا كما اذا قلنا السماء تحتنا صادق
او كاذب وخفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة فاذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا
هذا الكلام صادق ويقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها واما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق
حال النسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم الشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع
وكذا اذا فرضناها صادقة وح فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع
احدهما الى الحكم الشخصية والآخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف
بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف
الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زايد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه
او قبحه ومع ذلك هو وجودي عرض قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان
نقيضه لا حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس
بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الآخر وجوديا بالضرورة امتناع ارتفاع
النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين
قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه
على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها
عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل
فيه واما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن
الشرعي عند المحقق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس
لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع
وجه اللزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري تع بل يتعين عليه
الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وهذا ينافي الاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف
الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينافي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف
يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه
اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف
والداعي في التحقيق هو العلم بالصارف الفعل بالقبح او الحسن عند الحصول قال تمسكوا بوجوه للمعتزلة
في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح
مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية
وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم

ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على
الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله واستحقاق الثواب والعقاب
في حكمه بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات
ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا نقضي بالحسن بما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبيح خلافه
ولا اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب
قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثاني
ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولو علم باستقرار الشرايع على تحسين
الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك
الانقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار
الصدق لما تقرر في النفوس من كونه ملايما لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في
تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق قطعا
وانما القطع بذلك عند العرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدور المفروض وقد اوضحنا الفرق
في فوايد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك
الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في غيره وبالجملة لا نم
ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع
بل لامر آخر الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبت اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر
عن حسنه وبكذب ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي [عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي صح]
دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه
متعلق النهي والذم والجواب انا لا نجعل الامر والنهي قال امام الحرمين وصاحب التتمة لان قولنا
لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زايدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس
الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبيح فاذا وصفنا فعلا
بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة لها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي
ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا في كتب الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير
لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات
النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كساير العاديات الخامس انا
قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد
وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد
الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادة المنزلة في الشاهد

فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة
اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر جوابه ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة
وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات
في وجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبة ما هو في غاية الشناعة
اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل
حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال
العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في
البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض قال المبحث الرابع لا خلاف في ان الباري لا يفعل قبيحا
ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما عند
المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه
فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح
فهو موجد للقبايح لا فاعل لها فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كما لا حكم عليه نهيا ولا حاكم
على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند
الله تعالى ولا اقل في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذي ثبت من
مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله استحق المدح وتاركه
الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل وبمعنى اللزوم عليه
بان في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نزاع انه يستحق الذم على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق
وعلى الثاني لا نزاع ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بالحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا تهتدي
اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو مناف للاختيار ولكنهم
لا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر المتاخرون
منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان
جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان
الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة وادعاء من شرذمة كما في العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله
تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله
البتة قال المبحث الخامس جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعاله تعالى
بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شيء ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين
انما عولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض عبث وكلاهما
قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من يدعي العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض
جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمعاتيه يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث تدافعن

بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا مكابرة للطبع والمروءة
وتقرير لا قبح بالمعنى المتنازع ومنهم من ابتناه بقياس الغايب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين
عن العوائد الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه ويذمونهم
على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المحققين بان افعال العباد
معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب
اما لتنزه افعاله عن الغرض واما لانه عنده حكم ومصالح لا تهتدي اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف
التحقيق والمعاقبة على الترك لا في التكليف لاسرار آخر كما في التحدي قلنا نحن ايضا نمنع احتمال
اسرار آخر في ذلك التكليف استحقاق العقاب قال والمتنازع يشير الى تحرير محل النزاع بيانا
لما هو راي المحققين من اصحابنا فانه يحكى عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا
وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق
مقول مراتب ما لا يطاق ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع
في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا
واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف تردد بناء على
انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم
بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع
ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد
مفهوم هو الاجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول
والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا بقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء
وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب
على تركه الا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجه
كونه مما لا يطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من هذا لجواز ان يخلق الله فيه الحيوة والعلم والقدرة
فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم
ولا فهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز دون الوقوع فينفى بحكم الاستقراء
وبشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة
في كلام الفريقين لم يرد على المتنازع فيه كما لا يخفى فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي
الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله تعالى او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله او كذبه تعالى
عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه
منع الكبرى انما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون
هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقرير آخر ولا يخفى التجويز بين

وجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف
تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد خلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق
وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق لقدرته وان كان
واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور
وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا يكون الا
مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من
علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب
علم الله تعالى جهلا لا يقال لا نم انه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل
انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون بهذا التقدير علم مكان علم لا تغير علم الى جهل كما اذا اقترنت الآتي
بالقبيح اتيانا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول
الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر
الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فلا يكون الدليل
على هذا التقدير واردا على محل النزاع ولا على تقدير كثير من المحققين فدل على ان التكليف بالممتنع
لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد وقال قيل ما جوزتموه عقلا
من تكليف المحال اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه
ويؤمن به في جميع ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين
وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان
امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي
المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل
تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار الرسول بانه لا يؤمن
فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به
على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية
السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته على الجواز ظاهر
واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد
به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف قال ولا يبعد من الغرض ما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله
معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان
احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض
من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير

فلا تتم الملازمة لانا نقول وحصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا
لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وح يعود الالزام وقد يمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما
لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه
لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى
بالغرضية والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن
لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على آراء الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على
البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح
انما يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط وقد
بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق وسائط كالاحساس
ووجود ما يتلذذ به ونحو ذلك ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا
ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا نفع فيه
لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك
بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث قال خاتمة ذهب المعتزلة الى ان الغرض من
التكليف ولو بالنسبة الى من مات على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع عظيمة دائمة خالصة
مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان لافعال التروك الشاقة تاثيرا اثباتا
في الاستحقاق لشهادة الآيات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال
والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من
ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى
وبدلالة المعقول اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض
سوى ذلك اجماعا لانا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على المشاق
بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على
الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل
حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اما اولا فبانا لا نم انه لا يحسن
الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى شيء فظاهر واما على التنزل والقول بالقبح
العقلي فلان افادة منفعة العظيم من غير ضرر للعبد ولا لغيره محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشأ من عدم التفرقة
بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المعاد والمنعم به لا يليق بحال المنعم عليه فان افادة ما لا يليق كتعظيم

الصبيان والبهائم لا يعد جورا ولا يستحسن عقلا فيتوهموا ان ايصال النعم الى غير من عمل الصالحات من هذا
القبيل ولا خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف
بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة خير ودوامه عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا ان ترتب الثواب
على الاعمال لا يدل على ان لفعلها تأثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى وانتزاع العلة
كيف وجميع الافعال لا تفي بشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يتعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن ثم مات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة
في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة
الذي سماه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نم الاجماع على انه لا غرض سوى
ما ذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون
امرا لا يهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار بمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما
ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه ورابعا ان العلم بالثواب على ما ذكرتم بمنزلة اجارة
ولا بد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف آلاف لاجرة المثل والحق ان على القول بالقبح العقلي
ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب
عليه نفع بل استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله يقبح بخلاف
تكليف المؤمن حيث ترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله
في معرض الثواب وممكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاقه العقاب
والوقوع في الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا
نحل به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح العقل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد
الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب
الانسان ولده او عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة
من افعال الباري تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله اني اعلم ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم
وبه تبين حسن خلق المؤذيات وابليس وذريته وبعثه ونحو ذلك قلت اذا تأملتم فهذا الاصل
عليكم لا لكم والله اعلم

الفصل السادس

في تفاريع الافعال قد جرت العادة
بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا
وسميناه بفصل تفاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله
وان قبح المخلوق قال **المبحث الاول** الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل
الى المطلوب ويقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل
ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق وقد يستعمل الهداية في معنى الدعوة
الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا

العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل
معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه
ءاذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسند مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى حكاية
رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وانما الكلام في الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية
والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي
من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون
ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم اي طبع الله عليها
بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا راجع الى خلق الايمان والاهتداء
والكفر والضلال بناء على ما تقرر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى و
الضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة
والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان
ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها
ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله عليه وسلم وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية
والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضرب المثل الذي
يضل به كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف التي يضل بها من يشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة
على الطريق الموصل سواء كانت موصلا ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع
من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل في اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى بطريق الحقيقة والله الهادي قال
المبحث الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة
هي التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين
وقال ثم الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبته
الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة
هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ورد
بانه ح لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار
المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك
القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح
باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف
لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم
الله تعالى ان العبد يطيع عنده قال **المبحث الثالث** الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال

لجميع مدته ولآخره كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى
عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع
استعماله في آخر مدة الحيوة فلهذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد
الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل فقده حاصل بخلق الله
تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت
من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس
بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم
بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب الفعل بطريق جري
العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل مثلا
ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة
موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم
ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم
ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك
مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة
فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر اجيب
بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص
عمر شخص من اعمار اخوانه ويبالغ مدد امثاله ولان الحديث خبر واحد فلا يعارض القطعيات مع قد يقال المراد
الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبتته الملائكة في صحيفتهم
فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر انه تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة
والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الاكثرون بانه لو مات باجله
لم يستحق القاتل ذما ولا دية او قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا
لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في الملحمة الوف يقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب
عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل
المنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق او للامارات لم يضمن
عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق
تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل قدره الله تعالى مغيرا لامر علمه وهو ممتنع والجواب
ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل ومع ذلك لا يلزم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل
المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله

تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا
من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه كثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف
الى زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات
وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع
بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون
الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول فيمكن دفعه
بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان
قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان
من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر
هو اجله اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية
بحسب اسباب لا تحصى من الامراض والآفات قال المبحث الرابع الرزق في الاصل مصدر
سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من
المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه تعالى فمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع
به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا لا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير
رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع
الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري التمكين من
الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان يأكل
ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا
صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا ومن فسره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى
وخروج رزق الدواب والاطفال بانه مخصوص من الاضافة الى الرزاق اللهم الا ان يقال
المراد المملوك اي المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى
ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع وخروج ملك الله تعالى ظاهر
ومن فسره بالانتفاع وخروج ما اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق
ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه
وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض
عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام
رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم والعقاب قلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي مكتسبا للقبيح

من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد
يستحق وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثر من غير ارتكاب
المنهي كالغصب والسرقة والربوا قال المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء طعاما
كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والزمان
والنقصان عنه ويكونان بالاختيار منه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس
وبالا منه اختيار كخافة النسل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومرجعها ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله
وصح خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد لولا الحكام ومباشرة كالمواضعة على تقدير
الاثمان قال المبحث السادس لما لم نقل بوجوب شيء على الله تعالى كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة
القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في تفاصيلها ولنعد منها عدة
الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب
او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والالات واكمال العقل ونصب الادلة
وما اشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لابد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان
لتركه مدخلا في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد
للطاعة فلو جاز منع ما يحصل او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو مناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان
كل مامور به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح
يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المامور به مرادا او غرضا وبتعلق بعضه حكم ومصالح
الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل
الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر الرابع ان الواجب
لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف مشروط
كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر
ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان مقتضى اللطف واجب فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل
ان الكافر والفاسق لا يخلو عن لطف فلهذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين
وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل
حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشية الله وذلك كقوله تعالى
ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة
واحدة فلو شاء لهديكم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما في اواخر سورة الانعام وحملها على مشية القسر
والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ولانه
لانه لا يدل على ان تعليق الامور بمشية الله كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا
عنادا منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيته ورضاه وامره على ما قالوا اذا فعلوا فاحشة وجدنا عليها

اباءنا والله امرنا بها الثاني انه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض
بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو في حق من علم الله تعالى انه لا يجدي عليه
اللطف الثالث انه لو وجب لكان في كل عصر نبي في كل بلد معصوم يامر بالمعروف ويدعو الى الحق
وعلى وجه الارض خليفة ينتصف للمظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف قال
الثاني العوض وهو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما
يجري مجرى ذلك فخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير
مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بالالام كالالم عقيب
العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكاة وبانزاله الغموم التي لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند
الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد
وبامر العباد بالمضار كالذبح ومثل الهدي والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش و
السباع من غير اضرار العباد لا مثل الم الاحراق حين التقى صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان
مما وجب طبعا وخلق الله تعالى ذلك فيهما بطريق جري العادة فالعوض على الملقي والشاهد مما وجب شرعا بفعل
الشهود وفعلهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا
فاما كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازنة لظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه
لا يتبين انقطاعها كيلا يتألم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتألم وان
كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق
القدر المسقط على الاوقات المتتالية بحيث لا يتبين سقوطه وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع
ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جري العادة فخرج العقاب ومشقة
السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقي في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا
على نفع او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة
في بحث الالام والاعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها ان الالام ان وقع جزاء سيئة
فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف
فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها المؤلم عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات فعل الله العوض
من عنده حيث امكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض
وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجأ اليه بسبب من الله تعالى كجوع
وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند القاضي وعلى الله تعالى عند ابي علي لان التمكين
وعدم المنع بعلم او نهي اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما كمن الزم التي طبعها ما
الى كلب فاكله ثم اخذ بطرده وللقاضي ما ورد في الحديث من انه يؤخذ للجماء من القرناء وما ثبت في الشرع
من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي مع انه لا يدل على كيفية

الانتصاف فلعلها يكون بانتفاء العوض من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشي عن
السباع والاموال عن الضياع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه
منعا للرزق عنها اللهم الا اذا تالم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا للضرر بتالم قلبه ومنها
ان الايلام باجراء الله تعالى كما في استعمال البهائم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تاخير الانتصاف الى دار
الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور
على انه يتعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما
كما بين المنفعتين لان الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي
علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيثبت عوض آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام
لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل
يشترط عند القاضي العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض منه مجرد اللذة والمنفعة
وفي الثواب قصد التعظيم فلا يثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم
عن الظالم بناء على انه حقه في الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على انه حقه في الاعواض الواجبة
ولم يصل وانه لو جاز التفضل بعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب
على الله تعالى لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير بخلاف الثواب فان جهة التعظيم
لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة
لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة
في ذلك متاكدة ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا
بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على التعيين وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض
ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الالام ويحسن المحن بمجرد الاعواض كما هو راي ابي علي بناء
ان للعوض اللازم المستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا
للمولم في الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار كما هو راي الصيمري ام لا بد من كلا الامرين كما هو
راي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وهو تعالى
عن ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من لا يوثق من فضله فان قيل فهل يجوز
ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موقوفة يتفق العقلاء على ايثار ذلك
الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله تعالى
عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما راه الصيمري في ايلام
زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها
انهم ذهبوا الى ان الام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام اعواض مزيد عليها
ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل يدخل الجنة ويخلق فيها العقل

والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت
ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فعجل لهم
في الدنيا وقيل في الآخرة النار بتخفيف العذاب قال الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة
والعقاب على المعصية وسيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل اقول الرابع الاخترام ذهب
المعتزلة الى ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب
اخترامه لان في تركه تفويتا للعوض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت العوض
انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس
مع ما روي انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة وكفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال
بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه يعني صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم
او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه
يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا
تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو علي انما يحسن اذا كان المعلوم
ان من يعصي بوسوسته يعصي لولا وسوسته قال الخامس الاصلح ذهب البغداديون من المعتزلة
الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط ويعنون
بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما
يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في
مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى قياس الغائب
على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الالهية والقطيعة الربانية ودفور غلطهم في صفات الواجب الحق
وافعال الغني المطلق قالوا لانه يقطع بان الحكيم اذا امر بطاعة وقدر على ان يعطي المأمور ما يصل به الى
الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء ولذلك من دعا
عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله بالغلظة والعنف الا بما هو انجع في حصول المؤلف
وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة
وجه دخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا ذلك بعد تسليم
استلزام الامر للارادة انما هو في حكم محتاج الى طاعة الاولياء او رجوع الاعداء ويتضرر بكثرة الاعوان
والانصار وتعظم لديه الاقدار ويكون الشيء بالنسبة اليه مقدارا وقد يتمسك بان عند وجود الداعي والقدرة
وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام
في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك لنا بعد التنزل الى القول بوجوب شيء على الله
وان ليس الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر
الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام والمحن والآفات ولما يلزم على ما ذكرتم من الاشكال

ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبيده ولنفسه فان وقع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب
بانه يلزم ح ان لا يجب عليه شي مما هو كذلك فان قيل ترتب عليه ثواب ترك عليه نحن لذلك قلنا فليكن
الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول
اصلح لفعل فان قيل نعم لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء في ان الاماتة او قطع
العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تنجر مشقة فلم لا يكون افعا
من علم انه يعود اصلح مع انه تنجر راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب
لكن ترد وديعة ودينا لازما الخامس مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد
عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع يصير مفرة فيما
اذا زاد من الدوآء على القدر الذي فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح
فسادا ويقدر قدرا من الدوآء للشفاء انما هو بطريق جري العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدوآء
حتى لو غير العادة وجعل الشفاء في القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة في الدوآء ليس من
ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع في الحمى قدر من البرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر
فليس بنفع لان عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة يزيل الصحة والاعتدال
بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهي الى حد وكل صلاح ضم الى الصلاح يكون اصلح كما قيل
يتقدر الاصلح لا لتناهي قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعرفون
في وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث يزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه لطغى وعصى فاستكبر وكفر يجب عليه
الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب ولو انه اخترمه قبل كمال العقل خلص بنجاة يلزم
ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذرية المضلين الى يوم الدين
اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ٧ من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفاء
في ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم تفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه
اعلى المنزلتين قلنا فلم لم تفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له وبهذه
النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش واضل غيره فاماته
لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين الطغاة
وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا اجابة له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما ٨ اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء
على الدعاء لرفع البلاء وكشف البأسآء والضرآء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح ويمنع الواجب
وهو ظلم ٩ ان اعطى ابا جهل الله تعالى غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى العاشر لو وجب
الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن مدخره في الانعام والافضال وسوبط كقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد
هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله تعالى الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد قال

من النبي عم ومن ابي جهل الانعام
والاحسان ورجع فضل النبي عم الى محض
اختياره من غير احسان وان منع ابا جهل
بعض المصالح والالطاف فقد ترك
الواجب ولزم السفه والظلم على مذهبكم

الفصل السابع

في اسمآئه معظم كلام القدمآء في هذا الفصل شرح معاني اسمآء الله تعالى
ورجوعها الى ما مر من الصفات والافعال والمتاخرون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على
ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسمآء الله تعالى توقيفية قال

المبحث الاول

الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل
والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازآئه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد
بها ذكر الشي باسمه كما يقال يسمى زيدا ولم يسم عمروا فلا خفاء في تغاير الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه
بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسمآء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله
الدال على الوجود اي الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو
ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون
بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
حادثة والمقرو قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان
مدلول الخالق شي ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شي ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في
اسمآء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين
ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل فلانه لو كانت الاسمآء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارئ تعالى
في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو خلاف الحالفة فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذ المراد الخالق
بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى ان من شانه ذلك
فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ
وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسمآء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما
التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي عم بل لغيره فشبهة واهية
فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات
كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا
زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم
ولا يلزم من انتفآء الاسم بمعنى اللفظ انتفآء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان
يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم السلام
على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر
ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسمآء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى
نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم ان في تقرير الاستدلال
اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اساميها بل ربما
يدعى في الايتين دلالة على المغايرة حيث يقال التسبيح اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسمآء تسميتهم وفعلهم

مع القطع بان اشخاص الاجسام ليست كذلك ثم عورض الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو
عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى
معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من
الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عم ان لله تعالى تسعة وتسعين
اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن
انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية
كما في الآية والحديث على ان نحن ان المسميات المتكثرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي
وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح لان
النزاع ليس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك
على ما يشهد به كلام الايمة انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ما هو عين
او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف
فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى من
حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلت نعم الا ان وجه تمسك الاولين لنحو
مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي
هو الذات الاقدس الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد
بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن الرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فتكون
غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان الخلاف في لفظ الاسم فانه ليس
في اللغة موضوعا للفظ الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف
مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه
من غير احتياج الى الاستدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر
من كثير من العقلاء قلت الاسم اذا وقع في كلام فقد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا
زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه كقولك ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا
لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوايد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد به نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس
والانسان نوع وقد يراد به بعض افراده كقولنا جاءني انسان ورايت حيوانا وقد يراد به جزؤها كالناطق
او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره

قال **المبحث الثاني** لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن
الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن
اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين
وفصل الامام الغزالي فجوز اطلاق الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس

الذات وشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرقيم اسما للمرقوم من العظام اي
بلي وباسماء الزمان والمكان ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد اوردنا
تمام تحقيق الفرق في فوايد شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي عم بما ليس من اسمائه بل لو سمي احد من
افراد الناس بما لم يسمه به ابوه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص
بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي
وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه
الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات
واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفات اخبار
بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدلائل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه
تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل العارف
والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلت لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع في حق
الباري تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بعقل العالم اي بحبسه ومنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك
ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية
وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف
ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا
لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان
لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب

قال **المبحث الثالث** مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات
والحقيقة وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب و
الاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركب واختلفوا
في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم للذات المخصوصة وكونه ماخوذا من الاله
بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله بالكسر او وله بمعنى اوله ملبه اذا تحير او لاه يلوه اذا ارتفع او غير
ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم
بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي
معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات مع انه
لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون
الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى
الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التميز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار
السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لا تناهي الاضافات
المغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد ورد في الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عم

على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستاثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة
اسامي خارجة عن التسع والتسعين كالبارئ والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط
والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج
وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر
الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد
والحنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي والصانع
والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة
بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان
يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان هذا العدد من غلمانه الجملة كاف لمهماته
من غير افتقار الى الآخرين فعلى ان كان اسمه الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص سواه بهذا الشرف
وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان
آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلت يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة
شرف التسعة والتسعين وحال تبها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا مبهما لا يعرف بعينه الا نبي او ولي
الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية
عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا الظهر معنى قوله ان الله وتر يحب
الوتر اي جعل الاسماء التي بها نيته تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها
الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ثلاثين
يشتمل عليها الكتاب والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى
احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان يذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف
كمالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها او التامل في معانيها المقصد السادس في السمعيات
وفيه فصول اربعة مباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام وما يلايمها ومباحث الامامة
قال الفصل الاول في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا
من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من
النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه
عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة قال المبحث الاول النبي انسان
بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض
بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة
السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عم وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك
والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في منام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها

من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد
الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه
ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها
بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار
ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع
الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة
العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا
في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة
بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد
لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام
المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات
حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه
ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الادوية
التي لا تتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا يتيسر عليها العقلاء ولا تفي بها الاعمار وخلق الابدان التي ليس
لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء
وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح بان شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاها
من الامتثال والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن وجدناه وادعى
الى الايمان بالبعض منها والانتهاء عن البعض كالمجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا
عن القبائح بمنزلة الخطاب كونه دالا على الامر والنهي اللذين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى
لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في جعل بعض الافعال بحيث قد تحمد عاقبته فيحسن وقد تذم فيحرم
كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو
خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي البتة ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من
يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد
مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم من صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة
المستغنين بذكاء العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم
واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم الحقيقية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا
المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة
لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف

ولا يبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده
وهو اعلم حيث يجعل رسالته

والمنكرون

المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم
من لزم ذلك من عقايدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله
من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف
ودلالة المعجزات وهؤلاء احاد اوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة فمما تمسك به المنكرون شبه
الاولى ان البعثة يتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع
لجواز ان ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا فيه انه نبيه وهي للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا
للعقل حسنا عنده فيفعل وان لم يكن نبي او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي فاذا كان
لا حاجة اليه فان قيل لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض
منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي
ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشد وما خالف العقل قد لا يكون مع
الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا
مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة
لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم الثالثة ان العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا يليق
بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة
والانتفاع وايضا فيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته والفنا في
عظمته والجواب ان مضرة الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لدى
الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تأملتم فالتكليف صرف
الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم الرابعة وهي لاهل الخلاعة المتمكنين في اتباع الهوى وترك الطاعة
انا نجد الشرائع مشتملة على افعال وهيئات لا نشك في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كالاشتداد في الحج
والصلاة وكغسل بعض الاعضاء بتلوث بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب
انها امور تعبد باعتبارها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتاكيدا لملكة امتثالهم الاوامر والنواهي
ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الخائضين في بحار اسرار الشريعة
الخامسة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها وتعلقها سيأتي باجوبتها

المبحث الثاني

المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب
العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر الامام ان العجز
بناء على راي الاشعري ان هنا امرا اخر هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد
للقدرة وانما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرارا

لا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة لا ضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم المعارضة واما قالت امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق
النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز
بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب
معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي وفيه نظر
اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي من جهة احترازا عن ان يتخذ الكاذب من تعاصره من الانبياء حجة لنفسه
وعن ان يقول معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا
عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى او قائم
مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا
فلان القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى مع
كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجزة قد يتاخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي
ما يظهر مني يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي مشعر بالقيدين فان معناه طلب
المعارضة فيما جعله شاهدا لدعوته وبحر الغرض عن الاتيان بمثله ابداء يقول تحديت فلانا اذا باريته في الفعل
ونازعته الغلبة وتحديت القراءة اي اقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص
وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير استشهاد منه بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي ان
يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتي ولا ياتي احد بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة
نبي ماض ولا معاصر معجزة للغير وعن الثاني ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه
والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة منه فان شاعت فكان
مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اي تاسيس لقاعدة
البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اي ارهاص او كرامة والا فارهاص
محض كظهور النور في جبين عبد الله ابيه او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على
كذبه بخلاف مدعي النبوة فلهذا جوزوا اظهارها على يد المتالهة دون المتنبي وعن الثالث ان المتاخر ان كان
بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو
ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخ الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل
المعجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرائع
تاخر المعجزة او العلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق التزامها على وقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي
ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تعريف المعجزة
قيد آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة وان ما يظهر عند ظهور
اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم

قال

واما امكانها فضروري وقدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة
اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما والمدعي للنبوة شخصا اخر عليه ظهرت المعجزة الى غير
ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لاتثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو
لايفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده
خبر الواحد لان كل طبقة تفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدا لليقين وهكذا الى الواحد
فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد ولا ضابط لحصول اليقين فاثبات
اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة
بمعنى انه لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضروري وابداعها ليس ابعد من ابداع الارض
والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي
على ما سبق في صدر الكتاب وعن الثاني بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر
الاندفاع لا يستحق الجواب واما وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة فانها عند المحقق بمنزلة صريح
التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بصدقه كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور
جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره
ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل
وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع
لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد
من قراين الاحوال قلنا التمسك انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القراين في
افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما فرضنا الملك في
بيت ليس فيه غيره ودونه حجر لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجر
ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون الامر
من الله تعالى بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك
او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب
الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة او اعادة متكررة في احقاب او تكرر عادة لا يكون الا في دهور
متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه
الى من يقدر على المعارضة او لمواضعة من القوم وموافقة في اعلاء كلمته او لخوف او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال
بما هو اهم او عورض ولم ينقل لمانع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اذ لا استلزام للغرض في فعله على ما هو المذهب
ولو سلم فلعله غرض آخر مثل ان يكون لطفا لمكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف
عن موجبه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل
من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعي صادق فهو لا يوجب

صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل
لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا
ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب
ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان
الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اما اولا فلانا بينا ان لا مؤثر
في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر عليه
ان مجرد التمكين وترك الدفع من مثل الحكيم القادر كاف في افادة المط ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة تكون
فعلا لله تعالى او واقعا بامره او تمكينه وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا
عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة
وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتمهر فيه علماؤهم وتفاخروا به كالسحر
في زمن موسى عم والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد عم وثالثا انه لا اختلاف
ولا خلاف في ترتب الغايات والاثار على بعض افعاله وان لم نجعلها اغراضا له على ما نقول انه فعل المعجزة
لغرض التصديق بل انها دلت على التصديق من الله تعالى قايم بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعا
ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا نظرا الى شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم
الانتفاء قطعا كما هو حكم ساير العاديات وهذا ما قال القاضي ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات
فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق ومع تجويز اظهاره على يد الكاذب واما بدون
ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنهم من قال باستحالته عقلا فاتسع لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على
صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلولها اللازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت
من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو مح والماتريدية لاحالة التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة
بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيد العلم بصدقه وتصديق الله
اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا صح التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب
والنقص على ما مر والى هذا اشار ما قال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا
وانشاءات الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك لشأني من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت
ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لما نفي الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال
قال خاتمة لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رض وبخبر من ثبتت عصمته عن
الكذب كنصوص التورية والانجيل في نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عم بنبوة هارون وكالب ويوشع
فما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة
او خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على انه لا يصلح
دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما ياتي

من الاستدلال على نبوة محمد بما شاع من اخلاقه واحواله فعاد الى المعجزة على ما يبين ان شاء الله

المبحث الثالث

في طريقة الفلاسفة انهم يقرون بالاحتياج الى النبي والشريعة وثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق
ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج في تعيشه
الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس
الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك
ما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها اذ لا بد ان يخبز هذا لذاك وذاك يخيط لآخر وآخر يتخذ الابرة
له الى غير ذلك من المصالح التي لا تتم للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم و
معاوضات ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل ولا انضباط لها لا حصر له من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل
امر النظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له
من شارع يقرره على ما ينبغي متميزا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد والا لما
قبلوه ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في
مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هي العصمة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين
المعاملات فيما بينهم والسياسات فيمن يخرج من مصالح البقاء هو النبي فلا بد من امر مختص يدل على ان شريعته
من عند ربه ويقتضي لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه
خواص ثلث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك
على ما شرح في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة يعني ان نفسه
القدسية بصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها
وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة
اذ لا بخل هناك ولا احتجاب وانما المانع هو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل
وان قوته المتخيلة تكون بحيث تتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما وان قوته
المحركة تكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفها في بدنها فيعبرون بالخصايص خصايص هذه القوى
وبمشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة ولا يقولون بعضا ما على ان الخاصة قد يطلق على الاضافة وان ما ذكر مجرد
اعتبار ومقارنة التحدي بغير خاصية ضعيفة واما تقريرهم في المعجزات فاجمالا انه لا يبعد ان يخص بعض النفوس الانسانية
بقوة من مبدا الافعال غريبة بسبب ما من خصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب او حاصل لها
بالاكتساب على ما هو شان اكثر الاولياء وهذا الانسان في اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات
الانبياء وكرامات الاولياء بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع
على المغيبات وليس ببعيد للعقلة في حال النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك والسبب في ذلك اتصال النفس بالمبادي
العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وبما هي اسباب
العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر انه علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال عن قيد

الهذية وخصوص الوقتية والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئي لما يجعلها جزئية بمعونة العقول بالحوادث
الحواس الباطنة على ما قررنا الحكماء واما لارتسامها في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادي
العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها بحصول القوة لها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها كمرآة
مجلوة تحاذي شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان قبول كل صورة باستعداد يخصها
والثاني حركات وافعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب
مدن فاسدة وانفجار المياه من الاحجار بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف
لا الحلول والانطباع فيجوز ان يكون لبعض النفوس من القوة بحيث يتصرف في اجسام اخر غير بدنها بل في كلية العناصر
حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث الامساك عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض
لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية
الى البدل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى
الجسمانية التي بها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هولاء اولى واقرب
منه في المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء ازيد اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة
بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي تتغذى بها الحرارة الغريزية
وذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارف بما يقتضي الاستغناء
عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افعالها عند متابعتها النفس واما تقريرهم لنزول
الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء
الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بموجودة منصرفة ولا موجودة في الخارج
بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما لا يكون مادته اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون
لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا
قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يعصيها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها
الخاصة فيحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية
اشباحا محسوسة سيما العقل الفعال الذي له اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ
ويتلى ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته لا من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون
ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي
مبعوثا من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار
والعلم بالجزئيات ونطقون به بل جميع المبادي العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية
بمخلوقاته اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات المترتبة التي تقع كل موجود منها
في واحد من تلك الاوقات تقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل التي من جملته وجود الشرع
والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب في ترتيب

وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وهو احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه
وهذا ما قال في الشفاء ان العناية الالهية ببعض المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار
وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا ببعض المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء وتمهيد نظام
الخير واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدا الاول
والملائكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون بهذا في الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هي واجبة في الحكمة
اراد بتتمة النظام على الوجه اللائق ومن قال في العناية اراد شمول النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة اراد
وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الاقحاح من قال ان المدبر الذي سوق النوع من النقصان
الى الكمال لابد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم لتحصيل النظام وتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول
من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله **قال المبحث الرابع** محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين
الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والنحل الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه السلام
ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى
الشمس في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد
بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد فلنتكلم في الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلث مقامات
اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلعم تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة
مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية
والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب
فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا
ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه
احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال
بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة
على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام ومع اشتماله
على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال المبدا والمعاد ومكارم الاخلاق
والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب
النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع
قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لابد منها في الاتيان
بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله تعالى وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه
انه كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان
العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا
اولا بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل

رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن
كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود رضي الله عنه قد بقي مترددا في الفاتحة
والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد
يخالف حكم الاجزاء وهذا بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا
على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون
الجمع بعد النبي صلعم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل
بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يتوقف ولا يتردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف
لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقايق
العلوم وحقايق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات ورد بان حماقات مسيلمة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك
النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار
عن المغيبات التي لا توجد الا في قليل من الكتاب فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه العجيب وكونه
ببلاغة النظم لجعلهما مذهبين متقابلين وجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا نسب الى القاضي على ما قال
امام الحرمين ان وجه الاعجاز عنده هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير
استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن
انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل
وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة وهو التعبير
عن معنى سديد بلفظ شريف واف بما هو المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان
آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتلقين والاخبار عن المغيبات المستقبلة
متكررة متوالية قلت معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه
كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم
يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثاني ان نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر
وكان معنى النظم على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات
على حسب ما يقتضيها العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي
يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول
ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله
وقيل يا ارض ابلعي ماءك لانه لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها ثم انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان
الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر
المعارضة ابلغ في خرق العادة ثم قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا

للبعض وتوهم كونه مقدورا للكل وقصد بين ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان
ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على ان ياتي بما هو افصح
مما اتى به وابلغ وان بعض الايات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة
الى سورة الكافرين مثلا قلت هذا اوفى بالغرض واوضح في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته غاية ما
ليس غاية مقدوره وبغاية ميسوره ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة الى ان ياتوا بما يوازي او يداني ادون ما
اتى به واسوان ما ابداه واما المقام الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام
لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته
وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء او شعر الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله
مغدقة واعاليه مثمرة فاثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من
المشركين وزعم المعاندين وحين انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن ليست
الا هزؤة للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد
فكيف يصح انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم والتركيب والكل عربي على
التغليب ومنها ان فيه خطا من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين امنوا والذين هادوا
والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة
ورد بان كل ذلك صواب على ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه ما يكذبه حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر والجن الاتيان
بمثل سورة منه واقل السور ثلث ايات ثم حكى عن موسى عم مع اعترافه بان هارون افصح منه مقدار احدى عشرة اية
منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون لهذا
النظم بعينه على ان المختار عند البعض في المتحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات
يتمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب
المراد او لفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة
مواضع وكاعادة فباي الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون
من محاسن الكلام على ما تقرر في علم البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يزيد على اثني عشر الفا ورد بان المراد
من الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا يقال تقرير
الطعن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول لا بل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة
لمجرد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعني عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله والا اذا حملت
كلمة لو في الآية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم
على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا
لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم

اجمعين عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع
يتوهم فيها تنافي الكلامين ورد بمنع وحدة شرائط التناقض وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها
ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن
بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال
وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط
ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي
من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها
تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبكم يا سامري ومن المنسرح انا
خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف ارايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم
التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث مطوعين من المؤمنين في الصدقات
ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكفي بل لا بد من تعمد الوزن
وعند البعض من التقفية على ان اكثر ما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتغليب باب واسع قال واما النوع
الثاني من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف
وقصة ابرهيم ونوح ولوط وغيرهم على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتاب على ما اشار اليه
بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما في
القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي
في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي باس شديد ليستخلفنهم في الارض
لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا ياتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القرآن
لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله عم لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار
تقتلك الفئة الباغية وقوله عم زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها
وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله
وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتميز عن الكرامات
وبطهارة النفس وصلاح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في الآلات فتميز عن السحر والكهانة والنجوم
وامثال ذلك قال واما النوع الثالث من انواع المعجزات افعال ظهرت منه عم على خلاف العادة تربو
على الف قد فصلت في دلايل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها
وينقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذي كان ينتقل من آبائه
الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوءته وما كان من خاتم النبوة
بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطتها عند الوسيط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه والثاني
كاشتماله على الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع

لاهل المسكنة والشفقة على الكافة والمصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغ النهاية
في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنياوية وكونه مجاب الدعوة على ما دعى لابن عباس بقوله
اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك
فافترسه الاسد ودعا على مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف فمنع الله القطر عنهم سنين
وعلى من طلبه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث كخرور الاوثان
سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر
وشروع الماء من بين اصابعه الى ان روى الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من الطعام اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة
حين انتقل منه الى المنبر وشكاية الناقة عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة ودرور الضرع
من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب الذئب ووهب ابن اوس بقوله اعجب من
اخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى قال وقد
يستدل بما سبق هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما
وارشادا لطالب الحق وتعليما الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية
والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي
ذلك تعسف على هذه الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات
والمعاملات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا
سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه والمضادة حربا لاهل الارض
احادهم واواسطهم واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل اراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم وظهر دينه
على الاديان وزاد على مر الاعصار والازمان وانتشر في الافاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير ان
تقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء
انواره وطمس آثاره على اخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتأييد سماوي الرابع انه ظهر
احوج ما كان الناس الى من يهديهم الى الطريق المستقيم ويدعو الى الدين القويم ويبطل الامور ويضبط حال الجمهور لكونه
زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل وانحراف في الملل واختلال للدول واشتغال للضلال واشتغال بالمحال فالعرب
على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطء الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد
والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود وهكذا
سائر الفرق في اودية الضلال واجنبة الخيال فيليق بحكمة الحق المبين ان يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث
من يجدد امر الدين ولم يظهر احد يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
ابن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات الخامس النصوص
الواردة في كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العربي المشهورة فيما بين اممهم اما في التوراة فمنها ما جاء في السفر الخامس

جاء الله من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التوراة على موسى
بطور سيناء والانجيل على عيسى بساعير فانه كان يسكن من ساعير بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان فاران
في طريق مكة قبل المعدن بمرحلتين ونصف وهو كان المنزل وهو اليوم على يسار الطريق من العراق الى مكة وهكذا
ما ذكر في التوراة ان اسمعيل اقام ببرية فاران يعني بادية العرب ومنها ما جاء في السفر الخامس انه قال لموسى اني
مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجعل قولي في فمه ويقول لهم ما آمرهم به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي
يتكلم باسمي فانا انتقم منه والمراد ببني اخوة بني اسرائيل بنو اسماعيل على ما هو المتعارف فلا يصرف الى من بعد موسى
من انبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا الى موسى لكونه صاحب شريعة جامعة فيها
مصالح الدارين فتعين محمد صلعم ومنها ما جاء في السفر الاول ان الله تعالى قال لابراهيم ان هاجر تلد ويكون من ولدها
من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما في الانجيل فمنها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب
لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد والفارقليط روح الحق واليقين وفي الخامس عشر
واما فارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال
واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان كذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف
الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط
وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر اذا جاء
روح الحق واليقين يرشدكم ويدبركم بجميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما في الزبور فقوله تقلد
ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون
تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر
قال في تلخيص المحصل وامثال هذا اكثر في كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف
على دفعها او صرفها الى ملك او شخص اخر ولا على ان يكتمها ولقد جمع ابو الحسين البصري في كتاب غرر الادلة ما يوقف من
نصوص التوراة على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واما المنكرون اي المنكرون المشركون والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم ثم
نفيا منهم وحسدا وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكوا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم
باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعه
الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها ولا اثم ولا داعي فبدا او يقولون ان كان في شرعه الحكم المنسوخ
مصلحة لم يعلم اهمالها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فراى رعايتها ولا اثم اهملها فبدا والجواب انه لمصلحة حدثت
وحصلت بعد ما لم يكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء
ولزيد دون عمرو ولهذا ورد في التوراة ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت
مثل صم غدا فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا فنسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا وليس
بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد فحيث كان يعلم الله تعالى استمراره ابدا فلا نسخ للزوم الجهل او الى غاية ما
فلا رفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية

من وقت نسخه ورفعه ولا تناقض فى ذلك سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا بمنزلة قولك صوم الغد
او الابد واجب حينا دون حين وانما التناقض فى رفع الوجوب بعد ما ثبت كما اذا علم الوجوب ثابتا ابدا
ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا لا نزاع فى امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافى التأبيد وعليه
يبتنى امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التأبيد راجعا الى الواجب والى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى
الاصل الذى مهدناه فى بحث الرؤية فى قوله تعالى لا تدركه الابصار وعلى هذا فالمحقق انه لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء
حكم شرعى على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه تواتر النص منه على تأبيدها
مثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام
ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهر المعجزات على عيسى ومحمد عليهما السلام ولاظهروه فى زمانهما احتجاجا عليهما
ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعى على انه كثيرا ما يعبر بالتأبيد عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون صرح
بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها ولم يتواتر او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يستقر الى اوان
النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعى ولعله انما قلنا فى بعض الطبقات
اذ لم يبق من اليهود فى زمان بخت نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرر الاسباب والمحال
او على ان الاصل فى الثابت هو البقاء حتى يظهر الدليل المعدم قال المبحث الخامس [illegible] انه مبعوث
الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبى انما كان للعرب خاصة
دون اهل الكتابين ورد بما مر من احتياج الكل الى من يجدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر
لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه
خاتم النبيين لا نبى بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه
المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل انى رسول الله اليكم جميعا قل اوحى الى انه
استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يقال فى القرآن ما يدل
على ان التوراة والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق ويخالف فيتحقق مع القرآن وبعثة محمد عليه السلام تقوم الدين
هم العرب على ما اشير اليه بقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول معناه هدى للناس من قبل نزول القرآن
او هدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته والانباء عن الامتداد الى بعثته فان قيل اليس
عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى لكنه على شريعة نبينا لا يسعه الا اتباعه على ما قال عليه السلام
فى حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعى فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبى بعده واجمع المسلمون على ان
افضل الانبياء محمد لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة
من حيث انها امة تفضيل للرسول الذى هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباقية
فائقة على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة فى القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائص لا تعد
ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات اشارة اليه وكذا الاحاديث الصحاح فى هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام
انا اكرم الاولين والآخرين على الله تعالى ولا فخر فاما قال عليه السلام لا تخيرونى على موسى وما ينبغى لعبد ان يقول انى خير من يونس

ابن متى لتواضع منه واختلفوا فى الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل
ابرهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى
على الكل بانه كلمة الله القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة
عن الادناس وترقى فى حجر الانبياء والاولياء وتكلم فى المهد بعبودية نفسه وربوبية الله ولم يخل زمانا من التوحيد
والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع فى هلاك نفس او سبيها
واسترقاقها ولا فى اهتمام ولد ولا ايذاء لاحد ومعجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اظهر المعجزات واشهرها
ثم هو فى السماء ومن زمرة الاحياء وهو يعيش مما العق عليها ورد آراء واعترف بكونه خاتم الانبياء والجواب ان البعض
من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والنزول فى حجرهم مع المواظبة على التوحيد
والطاعات وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق
فى التوحيد الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهرت تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك فاين هى من
معجزاته ثم الكون فيما ابلغ للامة من الكون حيا فى السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا
للدعوات وموطنا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم مما نطق به العقلاء
وشهدت به الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وخصايصه مما لا ينضبط العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنورها
اشراق الشمس فى كبد السماء فضاع الخصماء ضياع الكلام فى البلد القفراء قال خاتمة قد ثبت معراج النبى صلى الله عليه وسلم
بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف فى انه فى المنام او فى اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط
او الى السماء والحق انه فى اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثانى ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث
المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش
المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم على ما اخبر وبما رأى فى السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور
فى كتب الاحاديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض
وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع فبانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبى عليه السلام
المعراج فى المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه فى صدق النبى عليه السلام تمسك
المخالف بما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت والله ما فقدت جسد محمد رسول الله عليه السلام وعن معاوية انها كانت رؤيا
صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة فى مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع
القرون اللاحقة قال المبحث السادس فى عصمة الانبياء وقد سبق ان المعجزة تفيد الصدق
فى دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فيما سواهم صدوره عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا
لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثانى اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهى اما ان يكون كبيرة كالقتل
والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد البعثة
او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضى سهوا زعما منه انه لا يدخل فى التصديق
المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز

الشيعة اظهارا للتقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف
الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكباير بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما
لعدم دليل الامتناع واما لما يحكى من شبه الوقوع وكذا عن الصغاير المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا
ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكباير قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغاير ولو سهوا والمذهب عندنا
منع الكباير بعد البعثة مطلقا والصغاير عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وذهب
امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغاير عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتف
الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم
بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية وللاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته في القليل من متاع
الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله
ورسوله الآية الرابع استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان
والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
وبقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين
السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات ومعدودين
عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم كانوا يسارعون في
الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وفي حصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع
انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة وطبع ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او
اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم
الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يبتهج ويحمد وكبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على
على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى كون الخيرات للعموم
كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع
التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر
احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم و
استغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا
في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتأويلات
واما تفصيلا فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب الا في قصة آدم عليه السلام فان اصحها ما ورد

في التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب قولا
وفعلا لقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة ونزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب
انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن لهم في الجنة امة او كان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا
حيث ظن ان المنهي شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوتب لترك التحفظ والتيقظ لاصابة المراد وقد
يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا ان فيه تسليما للمدعي ومنها قوله تعالى هو الذي
خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما اتاهما ولم يقل احد في حق الانبياء بالشرك في
الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما
يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة
قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما اتاهما تسميتهما اولادهما بعبد مناف
وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك ومنها الشبهة في حق نوح عليه السلام وهو ان قوله تعالى يا نوح انه ليس من اهلك تكذيب
في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس تكذيبا بل تنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح او
المعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبي منك وان اضيف اليك لاختلاط بينا ثبت لما روي من انه كان ابن امرأته
انما يعد من آل النبي اذا كان له عمل صالح ومنها الشبهة في حق ابراهيم صلى الله عليه وسلم وهو انه كذب في قوله هذا ربي وبل فعله
كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم الذي يراد ابطاله او على تقدير الاستفهام
او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث
على انه مرض الهم والحزن من عنادهم او الحمى على ما قيل ومنها الشبهة في قصة يوسف من جهة يعقوب كالافراط
في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في ميل النفس سيما الى من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع
الكمال ولا في بث الشكوى والحزن الى الله تعالى وما يصاب به من جهة العبد سيما وقد قيل انه كان من خوف ان
يموت يوسف على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا
انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوته
وابويه له والجواب ان مثل ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب
المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ولا يكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان
المركوز في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشاكلة اي شارفت ان يهم بها
وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما ذكره الحشوية من الحشويات ولهذا اورد في هذا
المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير ان ينعى عليه ذلك او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في
رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف
مما يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجود كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت مجرد انحناء
وتواضع لا وضع جبهة واما في قصة موسى فقتل القبطي وتوبته عنه واعترافه بكونه من عمل الشيطان فمحمول على انه
كان خطأ وقبل البعثة والقاؤه للتوراة في اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض اظهار ابطاله

او اظهار معجزته ولا تتم الا به وقيل لم يكن حراما والقاء الالواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ
براس هارون وجره اليه لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هرون
ان يحمله بنو اسرائيل على الايذاء ويفضي الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهرون فانه كان ينهاهم عن عبادة
العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى وما في قصة داود عم فلم يثبت سوى
انه خطب امراة كان خطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا او سال اوريا ان ينزل عنها فيطلقها وكان
ذلك عادة في عهده وكان زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه
فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الايات يدل على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما ينسبه اليه الحشوية
الا انه بالغ في التضرع والتحزن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ما له من رفيع المنزلة وتوسط
الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمونها الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين
دخلا عليه للسرقة فلما راهما اخترعا الدعوى او كانا راعيين ظلم احدهما الاخر والكلام على حقيقته وما في قصة
سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الاية وذلك انه اشتغل
باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشي فاغتم لذلك واسترد
الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار
الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حب الجهاد
واعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها وامتحانا او
اظهارا لاصلاح آلة الجهاد بنفسه وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الاية فان كان ذلك ما روي
انه ولد له ابن فكان يغذوه في السحابة خوفا من ان يقتله الشياطين او يخبله فما راعه الا ان القي على كرسيه
ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا مما لا باس به وغايته ترك الاولى وليس في التحفظ
ومباشرة الاسباب ترك للامتثال لامر التوكل على ما قال عم اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال لاطوفن
على الليلة سبعين امراة كل واحدة تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امراة
واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ما روي عن حديث الخاتم
والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ
التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر به قوله وهب لي ملكا لا
ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة
على وفق ما غلب في زمانه ولائق بحاله فانهم كانوا يتبجحون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشئا
في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او اظهارا للامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد
مرة وقيل ملكا حقيرا لا يتسنى للناس وهي القناعة وقيل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره العظيم
وقيل اراد ملكا لا اورثه مني وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك
ولا يحافظ فيه على حدود الله وما في قصة يونس مما يشعر به قوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن

نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله تعالى ومعنى ان لن نقدر لن نضيق
عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه ولا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في قوله اني كنت من الظالمين
ترك ما هو افضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار واما
في حق نبينا فقيل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه
من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه
في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وما حمله للدلالة
على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل ما كان
يثقل عليه ويغمه من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالشرائع والاحكام او من تهالكه على اسلام اولي العناد وتلهفه
وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم تلطف في العبارة الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط
في تدبير الحرات قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم
عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار الصحابة الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله
عبس وتولى ان جاءه الاعمى واما ما روي من انه قرا بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك
الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبره جبريل بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان
لا تعمدا منه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرانا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حدثت النفس كما ان الشيطان
يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وسواسه من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه
وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها
خوفا من طعن المنافقين والاخفاء في اخفاء امر دنيوي خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصغائر
فضلا عن الكبائر بل غايته زلة وترك الاولى وكذا ميلان القلب لزينب واما مثل قوله يا ايها النبي اتق الله
ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا
اليك فسئل الذين يقرءون الكتاب فالجواب ان الامر لا يقتضي سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله ولا
الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمسئلة جواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد ولا قاطع فيها نفيا ولا
اثباتا وان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث يتلى على الصوت على وجه الزمان مع ان الله تعالى غفار ستار
ولقد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا ليدل على صدق الانبياء وكونهم ما يقولون الا ما امر الله من غير اخفاء شيء
وليكون اعتبارا للامم كيف يعاملون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة قدرهم
وكثرة طاعاتهم كيف التجاوا الى التضرع والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية
ولا مما ينافيها او يقع مكفرا لا محالة بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب قال ومن شروط النبوة الذكورة
وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة
الاباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروءة

كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة قالت
وعن ورود نعيين عدد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه
قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت وكم الرسل منهم قال
ثلثمائة وثلث عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا يقتصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات وحصر عددهم يخالف ظاهر
قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان
عددهم في الواقع اقل مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التخصيص على عدد قالت
المبحث السابع جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة ويقوون على افعال شاقة
هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين
المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين فلنذكر متمسكات الفريقين في المقامين
المقام الاول في العصمة فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما
يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون
وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان امثال هذه
العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات ان اريد به انه لا يحصل
منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان
تمسك الباقون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه
منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين
ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وان ادرج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا
فيما بينهم لا يقال معنى كونه من الجن انه صار او كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن لانهم
الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله
تعالى بحيث تشبه صورة الانكار بمعنى انه لا ينبغي واتباع للظن ورجم بالغيب فيما لا يليق واعجاب بانفسهم
وتزكية لها وامثال هذه تخل بالعصمة لا محالة والجواب ان لا اغتياب لانه يكون حيث الغرض اظهار منقبته
الغير والتزكية حيث الغرض اظهار رفعة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب
والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام
من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن والانس بمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى
الفساد وسفك الدماء الثالث قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني استخلف
من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك محققا معلوما لهم باعلام من الله تعالى واخبار او مشاهدة من اللوح لانا نقول

المعنى ان كنتم صادقين اي في ان استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك محققا معلوما لهم باعلام
من الله تعالى او اخبار او مشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في انا نستخلف من يتصف
بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملائم للاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذا قال في الرد
عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة باثبات
الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث
قصة هاروت وماروت ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر
واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه وتعلمه ليتوقاه
ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا
ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب
منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد من الملك قد يرتكب
الكبيرة فيعاقبه الله تعالى بالمسخ واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء
افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين
افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر
اي غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود
الافضل للادنى واباء ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل
على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيادة ولا سجود الاعلى للادنى اعطاء له ورفعا
لمنزلته وهضما للنفوس الثاني حديث الثاني ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علم الله من الخصائص
والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا
فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم
ايضا علموا جميع اصناف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب
والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين
على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات
الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع
الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادة وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق
وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال
لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما يكون
اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون
الليل والنهار لا يفترون وكالاخلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة

فهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انكار الشواغل غير متمم
مما لا نزاع فيه لاحد ووجود المشقة والالم في العبادة مما لا يعقل عند عدم المنافي والمضاد وما لا يعقل قلت او كثرت
وكون ما ذكر من الصفات في حق الانبياء اضعف فادنى مما لا يسمع ولا يقبل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم
شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا رجح شهوته عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله
على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكمال مع النقصان مع
التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو افضل وارذل ممن آثره بدونه لان ايثار الشيء مع وجود المضاد والمانع
اشق وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن آثره بدونه واما
التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله على غيره فضعيف لان التكريم
لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير
الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون قال وتمسك المخالف ايضا بوجوه
نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان
غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها
اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهي
الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم سيما على الاعداء ومنها قوله تعالى قل
لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب الذي اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب
باذن الله كما كان لجبرئيل علم او يكون لي العلم بذلك بما جاء من الله بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة العليا وفي الاكل من الشجرة ارتقاء
اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخيل لما شاهد في الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال
القوة تحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل
والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى من العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك
لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست اخلت بشهادة علماء البيان والنحو ارباب اساليب
الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا خص
الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم

فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولدا بلا اب وكونه يبرئ الاكمه
والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام
ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عم ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وساير الكمالات ولا يخفى ان
فيما ذكر من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف
والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب المودة في النصارى ومنها اطراد
تقديم الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون
الجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانه اخفى فالايمان بهم اقوى والتحريض عليه احرى
واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة
المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدا الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على
الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير
ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان عباداتهم المستوجبة للمثوبات
اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم
اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات واسرار المغيبات
والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر ككثرة المضاد والمنافي
وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر قال المبحث الثامن الولي هو العارف
بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته
ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح
والتزام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روي ان مسيلمة دعا للعوران ان تصير
عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا
لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب
جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال
امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها
على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية
وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه
الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات
في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة
بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل مفض الى
تكذيب النبي حيث يدعي عند التحدي انه لا ياتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة

ودعوى النبي انه لا يأتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لانه لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي آخر نعم قد يرد
في بعض المعجزات نص على ان احدا لا يأتي بمثله اصلا كالقرآن ومولانا صاحب الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة
لولي لنا على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله
بعض ما ليس من عادته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص
من قصة مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب
وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة
لزكريا والثاني كان نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان عليه السلام قلنا سياق القصص يدل على ان
ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سأل وكلامنا في الا جواز
ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسبوقة بقصد تصديق نبي ولا يضر تسميته
ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبي آخر والثاني
ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل آحادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية
عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله عنه
السم من غير ان يضره ولما نقل من علي رضي الله عنه فاكثر من ان يحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور
معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا
من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امور العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله
اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم في عداد
المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبا واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة
ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن
ابرهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف
ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال
نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت
الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني
انها لو ظهرت لكثرت لكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة وتنقض ورد بالمنع بل غايته استمرار نقض
العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي
لغرض غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع لو شاركه الاولياء
الانبياء في ظهور الخوارق لخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلالة اقدارهم
والرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم
الخامس وهو للاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل
من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فما يشاهد من الكهنة العرافين الجن

والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع وليس من اطلاع الله تعالى في
شيء والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق
ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل لا
امتناع حينئذ في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل
مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض وكذا
لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء
من غيبه احدا من الافراد ونوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم قال خاتمة حكي عن بعض الكرامية
ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة
كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا
لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي
اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب
الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون
عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاطلاع حال العالم ونظام
امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق مع
ملاحظة للجانبين ومعنى قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال
لا ان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة
من معنى الرسالة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني
لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض
العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان
ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قائم
سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت
دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم حملة تصرف
ولايته بهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس للولي الا مظهر تصرف
النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما
حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل نعم حكي عن بعض
الاولياء انه اسقط الله عنه التكاليف وسائر الاعمال من ظواهر العبادات اكتفاء الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو
مناط التكاليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان ولا حضر بان العارف لا يسأم من العبادة ولا
يفتر في الطاعة ولا يبالي الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل
الحيوان بل بما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم

ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما انساق الى دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول والمتيمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع استغراقهم الكامل وانجذابهم الشامل لا يخلون باذن طاعة ولا يذهلون من هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا استحق عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب قال

المبحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد او خفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله ويتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله تعالى وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر رضي الله عنه فتكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال الله والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلعم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا او الما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين فهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقه الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وقال العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا كان في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء فيقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون

الى النبي عليه السلام نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كان يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم قال

الفصل الثاني في المعاد

هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات والتبرء عما ابتليت به من الظلمات قال

المبحث الاول كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة او النار وغير ذلك على خلاف الآراء وانما افردت اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم بامتناع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اقناعا ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل والزاما ان المعاد مثل المبداء بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا الاوجه ما يقال ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول لو افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار في الوجود ثانيا اقرب فاعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفد زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما نشأت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد

القائم به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها
قلت كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة
استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم
ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم له
كامتناع الحكم عليه ولما اشار اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء
بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا
كالواجب لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا
كونه معادا وهو معنى الوجود ثانيا قال **والمنكرون** منهم من ادعى الضرورة وقال الحكم
بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا تردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد
والتعصب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال ونعم ما قال الشيخ كل من رجع الى فطرته السليمة
ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال
بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل
العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وبعين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم
بين زماني وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بل وجوده السابق واللاحق نظرا الى الوحدة لا ينافي الاتحاد
بالشخص ويكفي لصحة تخلل العدم كتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه
تنبيها على دعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورته متوقفة الدليل لا توجب ضروريته
المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة
ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بعد كونه في وقت آخر لان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم
التمايز او بطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه
معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفيه اجتماع من المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد
من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد بل مبتدأ من جهة كونه معادا ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني
وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع للتفرقة وللامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا اولى من حيث
كونه مبتدأ ولا امتياز بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات
والجواب انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس
حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير بالاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج
ولو سلم فلا نم ان ما وجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا والحكم بكونه
مسبوقا بعدم ثانيا اخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا
لا الواقع في الزمان الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا يختص بعض
المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض واللازم يكن اعادة له بعينه بل مثله البتة

لما اشار اليه من لزوم كونه

بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان يحقق اعادته بعد العدم ويثبت الثالث
لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال
واحد ولان التقدير ان وجوده فرد بهذا الجمع من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التمايز بينه وبين المعاد لان
التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا
شيئين وعند العقل غير مسلم لاستحالته اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح
هذا الدليل لجاز وقوع تحصيل متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم من لزوم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا
باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم ممتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم
بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء
ذاته ظ وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم ولا احتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت
الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية تكون ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود في الذهن ليس
بشيء لانا ما خذ القضية موضوعا عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا
ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع الماخوذ بما في
الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كالقائل
المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن يسوله يجوز ان ينظر الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يجاب
عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء مع جميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك
الشيء كما يقال اعد كلامك اي هات تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا معادا في زمان وذاك
مبتدأ في زمان آخر ولا المناقشة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل
بشيء من الوجوه قال **المبحث الثاني** اقول زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد
بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد للبشر اصلا زعما منهم ان هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والاعراض
وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب
للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر
المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق
المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط
لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط
لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات لقطع التعلقات
وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد
الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية
وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح
وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة

وهذا رأي

والجنة والنار وانما بحثنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون
كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه الفلاسفة والنصارى ولا يعلمون ان الفلاسفة انما يكفرون لانكارهم القيامة
والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث وان القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده
ويشير الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يفتقر فيه شبهة المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق
المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة
العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى
ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام
كثير من القائلين بالمعادين الى معنى ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه
نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم
بعينه وما يشهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية
غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق
بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور
والهيآت بل كثير من الالات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني

قال لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام
ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون اثباته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله
تعالى ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتاتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم لان ما لا
يتاتى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد
في الوجوب على الله تعالى وفي كون ترك الجزاء ظلما لا يصح صدوره من الله تعالى مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم
الا به وانه لا يكفي المعاد الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هي هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح
وحده فلا يصل الجزاء الى مستحقه الا باعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر بالحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة
والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد
جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره
ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق
بعد الاجتماع او مات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات
والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القرآن
من النصوص التي لا يحتمل اكثرها التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة
فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع

عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في
القبور الى غير ذلك من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره
كفر بيقين فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو
ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها
بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل
نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد
والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصا واكثر العوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات
الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما عرفوه من اللذات والالام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات
البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال
ابو نصر الفارابي ان الكلام معه خيالات للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة
الى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر
الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم
نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادة حقائقها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات والالام
العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما ذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه

قال احتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها
وجه التوقف انه على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر وانه على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت
فللقطع بمغايرة التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيآت والجواب منع امتناع الاعادة وقد
تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف والحيوة ونحو ذلك ولا يضر كون
المعاد مثل المبتدا لا عينه الثاني انه لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد في
بدن الآكل او في بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا وايضا على تقدير جعلها جزءا من بدن
احدهما دون الآخر ولا سبيل لجعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم تنعيم
الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من
اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والماكول الاجزاء الاصلية في اول الفطرة من غير لزوم
فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الاصلية في الماكول الفضل في الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر
ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا
عن ان يصير جزءا اصليا وقد ادعت المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ولكن
نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف بل انما يعاد الى الحيوة والصور والهيآت

فان قيل الايات الواردة في باب الحشر مثل من يحيي العظام وهي رميم أئذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم
كل ممزق انكم لفي خلق جديد يشعر بان ههنا نزاع المحق والمبطل ومورد الاثبات والنفي هي اعادة الاجزاء باسرها
الى الحيوة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الايات ما هو مسبوق لنفي الاعادة مثل وهو
الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء
ما كانوا انشاءا يعدون من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الخلق والتنبيه على كمال العلم والقدرة
واحاديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعلها لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا
يليق بالحكيم والغرض عايد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه والغرض عايد الى العباد ايضا باطل لانه اما ايصال الم
لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة في الوجود سيما في عالم الحس فكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الم والالم في العدم او الموت
لكون الخلاص عنه لذة مفقودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الما ثم يخلصه عنه فيكون الاعادة لايصال
الم يعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض
في ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى مستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفع الالم كيف
واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في كونهما وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية
من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفع الالم وخلاصا عنه قال تنبيه القائلون بالمعاد الروحاني
فقط او به وبالجسماني هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك
نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن عودها الى ما كانت عليه
من التجرد او التبرء عن ظلمات التعلق وتجاريها ملتذة بالكمال او متالمة بالنقصان واما الاخرين فبعد اثبات حشر الاجساد
لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن اخر غير مقبول عند العقل
ولا منقول من احد كيف وتعيينها مناسبة لذلك المزاج الآلية بعد لم يفارقه الا الاشعار قابلية التصرف فيها فتختص عادت
القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى
وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين و
الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت
ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الظاهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة
للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها يعقب الموت
الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت
الاثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح يحيى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد
قال المبحث الثالث قد سبقت في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايدة على ما يراه
النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بامتناع ازليته ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها
ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام معدم او بطرو
ضد او بانتفاء شرط الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما

كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان
واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد
الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب
ابن شبيب المعتزلي الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو
علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجوهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء
واحدا لا في محل يفنى الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك
الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه
بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى فني الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب
اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله فني وقال القاضي في احد قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم
حالا فحالا فمتى لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني واكثر هذه الآراء تخييل
سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج وضدا للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل
ولعل وجه البطلان غني عن البيان قال المبحث الرابع يعني ان القائلين بصحة الفناء وبعثه
حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار
امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بعينها ولم يدل
قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان تصير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم تعاد تركيبها الى ما عهد ولا نحيل
ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض
المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين
على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان
الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه الدقيقة الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر اي في الوجود ولا يتصور
ذلك الا بانعدام ما سواه ليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ
كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من زارك
او اخرهم فتقول هو الاول والاخر وتريد انه لا احد سواه او هو الاول والاخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه
يبقى بعد جميع الاحياء او هو الاول خلقا والاخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه اخر كل شيء بحسب
الزمان للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج
عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه
هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود
به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم انه ليس مقصود الباري
من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد
الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اي غير مثاب عليه الرابع

قوله تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء من العدم فكذا
العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نم ان المراد بابتداء
الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا يوصف
بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق
واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب اي ركبكم وتخلقون افكا اي تركبونه
فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه الاحداث والايجاد مع التقدير سواء
كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء
هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام
والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل فناهم الحرب وقيل معنى لانه كل من عليها على وجه الارض من الاحياء فهو ميت
قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد في الآيتين من تأويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم
كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك والفناء بل بكونه آئلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه قابلا له
وبهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى
المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال
فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا عن الظاهر قال احتج الكافرون وهم القائلون
بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان
الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل عندنا للنصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند
المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة
المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام
البواقي ثم ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الاجزاء والاعادة او باعتبار آخر ولا شك ان
العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك
المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح
والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها تمايز المكلفين سيما على قول من يجعل الروح
ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ
الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والاختلال بل الحكمة تقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود
ابطال رأي من يقول بفناء الاجساد وجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت
ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلمتم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب
ان المعلوم بالادلة هو ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك البتة وكفى بالله عليما ولو سلم
فلعل الله يخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا او كليا الثاني وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض
لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحياة وليس

ايضا جزاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض في
المنفعة والجزاء فلعل لله تعالى في ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا
لغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان
على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني فظاهر واما الاول فلانعدام التأليف والهيئات التي بها التمايز فاما
ان يمتنع الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز ان لا ينعدم الصفات التي بها التمايز كاختصاص
الجواهر بما لها من الجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والهيئات
كما اذا جنى وهو شاب سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرما نحيفا ساقط الاجزاء اكل الاعضاء وعن الثاني بان
التفريق معه الاعضاء وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء
بعد الموت والجمع بعد التفرق لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية
وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية الى قوله تعالى ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى كذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم
تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق من طين على وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق قل سيروا
في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش
الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما
سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر
والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء قال **المبحث الخامس**
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة
حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما
عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين
وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة
دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة
للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي
مبالغة في تحققه مثل نفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة
تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا
لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها
واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه
هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقى على العدم زمانا معتدا به كما في دوام المأكول فانه على
التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او في عالم آخر
وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتئام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم

منها ولا في عنصرية لانها لا يسع حشو عرضها كرسي السماء والارض ولانها لا معنى للتناسخ الا عود الارواح
الى الابدان مع تناهيها في عالم العناصر والثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة انما تتحدد
بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد تبين استحالته ولانه يشتمل لا
محالة على عناصر لها عنده احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان فيلزم ان يكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك
العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وان لم
يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا يخلو ان يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة
منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول
فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحدد
الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان فساد دعوى اختصاص الحدود بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو والسفل
لا غير وليلهم على امتناع الخرق انما قام في المحدد لا غير وكون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك
لا يستلزم الخلاء ولا يمنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبايع ولا كون حيزيهما في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ
عود الارواح الى ابدان بل تعلقها بابدان اخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل الالزامي للقائلين بوجود الجنة
والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويحصل فيها العنصريات لا اعتبار ذلك على خرق الافلاك
لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وساير العنصريات
لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا اختص هذا الدليل بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم قال خاتمة
لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض
ذلك الى علم العليم الخبير قال

المبحث السادس

في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية
سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين
منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء
المعاندين للحق لنا الايات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي في القيامة وذلك في
القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا
نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحياتين ليست الا في القبر ولا يكون
الا لنوع من ثواب او عقاب مالا نفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فرحين بما آتاهم الله ومن الاحاديث المتواترة المعنى كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يأتيان
القبر ومعهما مرزبان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة
وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون
بالسمع والعقل اما السمع فهو تمسكهم بظواهر الشرايع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان

في القبر حيوة ولا محالة تعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة
فقط فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها
قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه
بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى
يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون الآية حجة على المتمسك لا له قلنا المراد الاولى بالنسبة الى نعيم
الجنة وتعقيد نعيمها فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المتحقق في موته بهذا المتوهم على متناول موته
الدنيا وموته القبر قلنا يا باه تاء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكان الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر لصح اسماع والجواب ان اثبات الواحد او الاثنين لا ينفي
وجود الثالث او الثالث على ان التعليق باحد المحلين كاف في المبالغة واثبات الاماتة والاحياء بقوله تعالى ثم يميتكم
ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر والحشر اذ لا دلالة للفعل على
المرة لكن ربما يقال ان في لفظ ثم الثانية بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء
في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره وضعف اثره على ما يجيء فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية
ووجوب الايمان والتعجب من الكفر وكذا في قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان في الدنيا وفي
القبر وكذا الاحياءان وترك ما في الآخرة لانه مغاير وقيل بل في القبر وما في الحشر لان المراد احياء يعقبه معرفة
ضرورية بالله واعتراف بالذنوب لا كما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع
في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالم والمسألة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة
مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت والمقتول والمصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم
ولا اثر تلذذ او تألم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الكتب وربما يذر
على صدره كف من الذرة فيرى باقية على حالها بل ربما يأكله السباع او تحرقه النار فيصير رمادا وتذروه الرياح في
المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه ونحو ذلك سفسطة وليس ما بعد من تجويز
حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها وكون نارها كالهواء والجواب اجمالا ان
جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كساير خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق بها لزم التصديق وتفصيلا
انا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسألة يجوز ان يكون
للروح الذي هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهده الناظر ولا ان يخفيه الله تعالى عن الانس
والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولا ان يتحقق مع كون الميت في بطون السباع ومن قال بالقادر المختار المحيي المميت
لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بامثال ذلك بعض الى السفسطة
انما لم يصح فيما لم يقم عليه الدلايل ولم يخبر به الصادق والتي ما تنزل به الصالحة والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لا نها
ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن

خاتمة

اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ وتشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلذا لا يعرف حيوته كمن اصابه سكتة ويشكل هذا بجواب المنكر ونكير على ما ورد في الحديث

المبحث السابع

في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى سريع الحساب وبقوله عم حاسبوا قبل ان تحاسبوا واهوالها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال تعالى وقفوهم انهم مسؤلون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وهول المسئلة وقفوهم انهم مسؤلون فوربك لنسئلنهم اجمعين وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والابصار والجلود والليل والنهار والحفظة الكرام قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال يوم تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقال عم ما من يوم وليلة ياتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل فيك شهيد وكذا قال في اليوم وقال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وهول تغير الالوان قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهول المناداة بالسعادة والشقاوة وقال عم يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور درجات الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد وزيادة في لذات هؤلاء وحسراتهم والام اولئك واخزائهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر باثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء والصلحاء والاخيار فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية ذهب كثير من المفسرين الى ان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكره بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظما ابدا وقال الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض

المبحث الثامن

الناس في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب لان القائلين بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون والاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والالام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون اولا كما هو رأي ارسطو فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى مستلذة بكمالاتها مبتهجة بادراكها وذلك سعادتها وثوابها وجناتها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة لما لها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات والالام والتفرج مما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي بالجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غاية الفضل والشرارة فان شقاوتهما منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية فيصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير محذور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فهو محذور ايضا لكن عذابه دائم لما ان اللطيفة الباقية

فيه نظر

ارباب

اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلد والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال
والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب
بها في الكم والكيف بحسب الاحوال والاشخاص وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها لاكتسابها ما يضاد
الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشيء
من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة رحمة الله
خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة
الى انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالالات الجسمانية
وح اما ان تصير مبادي صور لها او يكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي
مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها
على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية
على حسب ما تخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي
فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها
غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة فيها على ظواهرها
وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير
والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع و
عقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان شرا
في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن قال

المبحث التاسع الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد
خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا للوعد بخلاف
الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا في ذلك البصريون
من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب والعقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما يقبح تركه واما
الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملاءمة اضافتهما اليها في مجاري العقول والعادات
مما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على جعل كل من فعل الواجب
والمندوب ينتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وهذا امر الترغيب
في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على فائدتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة
ما مر انه لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت
لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا
لاستحق الرب على ما اولاه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته وازاح علله والولد

على خدمته لابيه الذي يربيه وعلى مراعاته وتوخي مرضاته لا يقال لا يجوز ان يكون الطاعة
شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر متصور بدون تكليف المشاق والمضار
كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح
ولزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يقبح
وكون التكليف بالمشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فيكفي ترتب التفضل عليه عوضا الثالث
انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب عمره على
الطاعات وارتد نعوذ بالله في اخر الحيوة وان يعاقب من اصر على الكفر وتبرأ واخلص الايمان في اخر عمره ضرورة
تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة
والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان
كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف
بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة معوضة بمقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك المنفعة
هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة الا لوجبت النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق
العقاب بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكر النعم السابقة او يكون الغرض
امرا اخر كحصول السرور بالمنع على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجب
بناء على ان لها جهة وجوب في انفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة
علينا بان يزيد في قوانا لان جهة الوجوب لا تتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء
كان شاقا او لا فليس بشيء لجواز ان يكون وجوبها بهذه الجهة ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة
لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة لغرض اخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك
الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات شاقة ومخالفات للهوى لا تميل اليها
النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع ترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع
بالالام ومضار ترتبت عليها ورد بان شمول الوعيد والوعد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والاثار
في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث الايات والاحاديث
الواردة في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد
بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله تعالى والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب
جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وح يتأكد الاشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى
قال خاتمة فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب
والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين او لوجه
وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح
لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح

لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقالت المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل
عند الاخلال بالقبيح ترك القبيح والذم والعقاب على فعل هذا الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي
لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل لحظة بالاشياء من القبائح وقالت المتأخرون كابي هاشم الى الحسين وعبد
الجبار نعم للنصوص الصريحة في تعليل العقاب لعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله
العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب
اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وقيل انه لا يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء
في الزام المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم
والصبيان ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفا اذ يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولان التفضل بالمنافع
الدائمة يحسن جاعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي سواه في جالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل
في الترغيب والترهيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة
يشوبه شوق كل ذي مرتبة الى فوقها وحسد ووجوب شكر المنعم وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك
القبائح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى ويعد الشكر لذة وسرورا لا كلفة
ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتألم بتركها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح
ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة
وقيل في حال الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وسواه لا يحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس للاولين
تمسك يعول عليه سوى ما قيل من ان المدح والذم يستحقان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل
مثلهما وانما يحسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن
شوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك الآخرون بالنصوص المقتضية للتأخير للآخرة ولزوم الجمع بين
المتنافيين كما ذكر ولا خفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت
اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وقالت بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم المحال بخلاف
البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب تأخيره

المبحث

العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود
الحيوة وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا دوام
الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين
باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله تعالى البدل فيدوم الثواب
والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعاند وكذا من
بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبري حيث زعما انه معذور لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه
مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا
على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في

في هذا الباب بان حق الكفار عنادا او اعتقادا وان الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم
في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي عم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في
النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم
له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وما تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان
والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب
الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشية الله تعالى لكن على
تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد
وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار وتعبر عن هذا
بمسئلة وعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق وجوب
العقاب غنى عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه شايع
في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة
ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر وانما ذهب
الى ذلك مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين والجواب تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عم من قال
لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول
وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا
فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام
من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة
بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز
وكقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل
وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد والتأكيد بانضمامه الى النصوص الثالث وهو على قاعدة
الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جرعة واحدة من الخمر
جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع
ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا
لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانا ودفع التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب
وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي في حيز المنع فان مراتب العذاب في
الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا

ولا يرد على ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما يجيء فيكون لزوم اتصال الثواب الى حالة وما ذاك الا بالخروج
من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على الخلود المتناولة
للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا
مسوق للتأبيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة
عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود
بارتكاب الكبائر كلها تركا واثباتا فانه لا يمكن لتنافي البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على
مورد الاية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الاية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب
الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوبته فليكن مرتكب
الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الايات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقا
ولو سلم فلا نسلم تأبيد الاستحقاق بل غايته دوام الوعيد لقوله تعالى حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فغايته
الدلالة على استحقاق العذاب الموعد لا الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من انه لا يكون حتما
للغاية بل هي ابتدائية ولو سلم فغاية لقوله يكونون عليه لبدا او لمحذوف اي يكونون على ما هم عليه حتى يردوا الخارج
عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت
العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا فعله على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنه اذ التعمد على الحقيقة
انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان
ظاهرا في الدوام والمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر
الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين فيها ابدا وتأكيد الشيء يقويه
لمدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود منها ما هو للكفار والمراد في حقهم التأبيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا
يلزم ارادة معنيي المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق
والشايع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان في
جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل هو الذي جعل معنا حقيقيا او مجازيا
اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهما جميعا ولا نم
ان التأبيد تأكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد انه تأكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة
بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على
الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج ما لليأس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة
بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها مختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة
والسادسة حملا للحدود على حدود الاسلام والاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان بل مع ما في الخلود من

من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم
منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط والموازنة على ما سيجيء ورد بمنع الملازمة بل انما يدخل بفضل الله ورحمته
ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحباط والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر
قياسا عليه بجامع تناهي المعصية ورد بمنع علية التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة
النص وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم
من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن
التبديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في الدوام فان من لا يكترث باللبث في الجحيم احيانا
قلما يكترث بالخلود فيها عقابا واذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شيء من الوعيد بلطف للكل فليكن لطف الخلود
في النار مختصا بالكفار وكفى بوعيد النيران بل وعد الجنان لطفا ومزجرة لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية
في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد قال **المبحث** الحادي عشر
لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان
والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات
والكبائر كما تشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد
والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل
عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا
الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر
اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال
ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بما ذل لقمة من الربوا وجرعة من الخمر بمنزلة من هدم كرمانه سنة
حق الخدمة ثم بدت منه مخالفة امر من اوامره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهد ووعد من الحسنات
وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحيوة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم
انما هو لكونها حسنة وامتثالا لامر الباري وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة
لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان
لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نم لزوم قيد
الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب وح لا تنافي للثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب
ولو سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم
فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة
لا يجزى الا مثلها والحسنة تجزى بعشرة امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا
له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا
لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه

احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى ونحوهما وان احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة
فليس من المتنازع فيه في شيء وحين نفيه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الرأي رجعا عن التمادي بعض الرجوع فقالا ان
المعاصي انما تحبط الطاعات اذا زادت عليها وان زادت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد
الطاعات والمعاصي بل الى مقاديرها كالاوزار والاجور فرب كبيرة تغلب طاعات كثيرة ولا سبيل
الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا
وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط
ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب
ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الف من العقاب
سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لما قال في المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصي
فايهما رجح احبط الاخر واختلف كلمتهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية او المستحقين
اعني الثواب والعقاب والاستحقاقين فمال الجبائي الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة
لا يخفى على احد ان القول بامثال هذه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل
الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم يحبط منه شيء كما هو رأي ابي علي صارت الطاعة
السابقة لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وهو باطل عقلا وسمعا اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث
اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونحو ذلك وان احبط
من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأي ابي هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث
مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تأثير ذلك الاستحقاق في
القليل في بعض الاجزاء من الكثير ليس اولى من تأثيره في الباقي لكون اجزائه متساوية فح يلزم ان يبقى
ذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب
وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى
لتساوي اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون دفعة وهو
مح لانه اذا كان عدم كل منهما لوجود الاخر فلو عدما دفعة لكان العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين
حال كونهما معدومين معا وان لم يكن دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني
فما لم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا يزيل الا الاول والتقدير ان الاول
منهما انما يزول بالاخر وهذا ما يقال ان الثاني لما كان قاهرا على الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا
واعترض بوجوه الاول ان الطارئ اقوى وبالبقاء اولى لكونه مقارنا للمؤثر الذي هو الوصف بخلاف
السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق هو مؤثره فاذا لم يكن على الاحباط ان ينفي السابق … الطارئ ويبقى هو
كالاول وعلى الموازنة ان ينفي من الطارئ ما يقابل السابق ثم ينفي السابق بما بقي من الطارئ والجواب المنع بل
السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه اقوى وابقى والطارئ لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى

على ان الدفع اهون من الدفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق
بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث
وزوال السابق توقف معية لا تقدم ليلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان
الحادث هو السبب في زوال السابق فيتقدم بالذات ضرورة وهو ينافي اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه
بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد خمستان ودينة
فيمكن تسليم هذه او تلك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خمستان دينا فلا يكون تسليم خمسة او الابراء
عنها او معاوضتها بخمسة له عليك الا اداء عن النصف وبذكرنا من حمل كلام المحصل على ما نقلناه من تقرير نهاية العقول
ظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله
من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم المتساويات واحد بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الا جواز زوال كل
بما يزول به الاخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة وفي صحائف الكتبة فالطاعات
تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم مح والجواب ان المقصود
بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني الثواب والعقاب بالاخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة
وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الاخر لكن يتمانعان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة
فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطارئ في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارئ مثل السابق من غير لزوم محذور
والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطارئ ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل زوال
كل من الاستحقاقين بالاخر بان يزيل جزء من هذا جزءا من ذلك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد
لم يلزم شيء من المحالات لانه يكون جزء بالجزء لا جزء من الاقل [illegible] الا ان الامام اورد هذا البرهان فيما اذا استحق المكلف عشرة
اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يخص ما اذا تساوى
الاستحقاقات والمعتزلة اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار
واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله دار المقامة او يجمع
بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في
الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتباري شرعي ليس له تأثير وتأثر حقيقي وفناء بعد وجود بل
معنى احباط الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب
على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات بينهما منافاة ومغالبة واما الثواب والعقاب فلا وجود
لهما الا في الاخرة وح لا اجتماع بينهما ولا امتناع بل ذلك الى حكم الله تعالى ومشيئته على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه
ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة تحبطها وزر ما على اجرها فكان من حقهم ان يذروا بها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك
بطل هذا بانهم يتغالبون الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما … السنة انه لا فرق عندهم بين ان تكون المعاصي
طارئة على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينها وان ما يوهم كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة
طارئة ليس بشيء قال المبحث الثاني عشر العفو … الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله عفو غفور

يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز
العقلي ايضا لانه يخالف حكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر
واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان
جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا
قول ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى
الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بان العفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثيرة ومعنى العفو والغفران ترك
عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر
بعد التوبة او على تأخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك الاصار عليهم من
التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الآثام على الجباه ونحو ذلك مما
يفضحهم في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييدا للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام
بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتنزيه بعض الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة
في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة
يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة واثباتها لما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء
المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على تقدير تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية
في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية وكذا باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى
على انه لا معنى للتعليق المشهور في ابطال تقديم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها
واجب عندهم فلا يتعلق بالمشيئة واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع
بل بمقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ووعده بذلك وفاؤه بما وعد هو المغفرة
والعفو ولو سلم ففعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيئته وارادته فيصح تعلقه بها والجواب ان المذهب
عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان
فعلا بالارادة والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما
يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة عن قولك يغفر ما دونه
ان شاء بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في
المتفضل كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا
يندفع اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة على مجرد الجواز وليس
المتنازع وقد يدفع بانه لابد من وقوع المشيئة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية
وهذا الدفع انما يتم على رأي من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جائزا غير واقع وعليه

الاشاعرة وكثير من المتكلمين قال للمانعين عقلا تمسكت الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر
عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده
الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب
الباطل فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها في وقوع
في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلمه الا الله مظنة للاغراء ومفضيا الى الاجتراء الا يرى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعدم
كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد في نيل توبتها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو فان قيل ترك
العقوبة داع الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتأخير العقوبة وان ادعي
وجه مفسدة في تركها منعنا اعتباره في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد في تأديته وظيفة مزيد الشكر على الله
بالعفو والكرم والرأفة قال وسمعا تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون
من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر ثم بالخصوص كقوله تعالى
في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي التولي عن الزحف ومأواه جهنم وبئس
المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها ثم بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود
واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم
باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد
لؤم لا يليق بالكرم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب
قد سبق كلام فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح ان
خلف الوعيد يصح ان يسمى خلفا ليس بشيء لان كثيرا من افعاله بهذه الحيثية اعني لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه
لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل مع انه ينجز وعد الثواب
لا يسمى منجزا نعم لزوم الكذب في اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال
على استحالته مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب
فان قيل صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه
الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على
ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد
من المطلق شائع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا بيان لا نسخ وهذا
هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان
المتأخرين منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد
ويقولون الكذب يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه كذب
سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من
اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون

لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى لا تتعلق بالزمان
ولا تتغير بتغير المخبر به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل
الخصوص قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل بل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون قطعه وهذا
البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازي ههنا جواب
الزامي وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان
امتنع كذبه لكونه قبيحا فلم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا لكن اجراؤه
بعد زماعدا اطلاق فوق الغدا اما ان يكون الحسن قبله وهو باطل او لا يدرك قبله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب
وما لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى
قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها
مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود
الكفار في النار فان غاية الامر شهادة النصوص الناطقة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند ثبوته
لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الايات
ووجه التفرقة ان المعاصي قلما تخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تعالى ارتكب من المعصية
اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذا عقوبته
بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد لا قولا لجواز الكذب
المتضمن لفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمعنى صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده في النار
فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى
باطل قطعا قال خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش
على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها
او معها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق
ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب والثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة الخالصة
وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا واما المرجئة الخالصة
الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان قول
الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى توسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر وحكي بقوله ينبغي ان يكون ما اشتهر
منهم مذهب بعضهم المختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم واكثر من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر
انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار لو زادت عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط
الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا
فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها
الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا

ولقد منينا بهذا على المعتزلة ان ادركوا وبخناهم منهاجا ان سلكوا اذ الامن لهم بعصمة تنجي او توبة ترجى قال
المبحث الثالث عشر في الشفاعة دل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين
والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا تكون لاهل الكبائر ايضا في حط السيئات اما في العرصات
واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر
كقوله عم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس العفو والشفاعة
كبير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيعم الكبائر ولقوله تعالى في حق الكفار
فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان قيل هذا الكلام انما سيق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب
رجائهم بانهم ليس كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا
التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا تجوز
ان يكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان
لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية متمسكهم في ذلك ان الشفاعة لو كانت حقيقة
في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حق النبي عم حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض
بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او يكون زيادة المنافع محصوله لسؤاله
وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤول فضلا عن ان
يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر
فذاك فتى ان تأته في صنيعة الى بابه لم تأته بشفيع وكما في منشور دار الخلافة لسلطان محمود وليناك كورة خراسان
ولقبناك بيمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرايني قلنا نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا
احتجت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فيخص بالمطيع والتائب بالاجماع
فيبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية والضمير في لا تقبل شفاعة
ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ولقوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب يعني لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر
وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا
لمن ارتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين امنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا
سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الايات المشعرة بخلود الفساق ولو
كانت شفاعة لما كانت خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد عم ولو كانت
الشفاعة لاهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال
انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها
طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وعن
مثل ذلك وعن الثاني بانا لا نسلم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان

مبغوضا من جهة المعصية كما في الكافر المتصف بمثل العدل او الجود فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى
اصل لغفران اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد
تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك
الظلم بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في
مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا
اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة منشاؤها بعض تلك الصفات
دون البعض لم يكن استدعاء اهل تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي هي منشاء تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة
وان لم يكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة
وان اختصت باهل الكبائر لكن منشاؤها الايمان وبعض الحسنات التي يصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه
وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات
لا بالمعاصي قال خاتمة ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر
متمايزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة
لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وانى للبشر ذلك فمن ههنا
ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي يشعر فعلها بالاكتراث بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم
الى تعيين الكبائر ففي رواية ابن عمر رضه انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رضي الله عنه
اكل الربا وفي رواية علي رضه السرقة وشرب الخمر قال المبحث الرابع عشر في التوبة وهي في
اللغة الرجوع يقال تاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى
الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما الندم لخوف النار او الجنة
فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا الندم عليها
لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع
الامرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل لخوف
كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عم قبول التوبة ما لم تظهر علامات
الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل ولا بد من هذا القيد بانه بمجرد الترك كالماجن اذا مل
مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة ولهذا قيل عزم الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في
المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او نحو ذلك وقد
لا يقدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشلل وجب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار
بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة

لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما
تقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب
العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من
سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره
بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة
لكن لا بد من امكان صدور الفعل او بقاء القدرة وكلام الامام وغيره انه عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل
لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول
هذا لغو من الكلام لا يناسب التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقييده القدرة قيد للترك لا للعزم اي يجب
العزم على ترك الفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له كلال ان يعزم على ترك الفعل لو فرض وجود القدرة
وبهذا يشعر ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا
خلافا لابي هاشم ثم المحقق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية
لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة
على الاستغفار واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف
على ما مضى ومن علامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام
وتامل فيما يروى من قصة استغفار داود عم علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا
بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هونوا امر التوبة حتى اعتقد دهماء عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت
ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف
والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا غم ولا حزن وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي
يكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق قال وهي واجبة
لا نزاع في وجوب التوبة لانها عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك
واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا
يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط
عقوبتها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتاخيرها ساعة اثم آخر تجب التوبة عنه
وسلم حتى ذكروا ان بتاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين
اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا
وجوب على الله تعالى وعلم ثبت سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص
قاطع لا يحتمل التاويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على راي البغدادية
وبمقتضى العدل والحكمة على راي الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ
في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو يتعرض للثواب ولا يتصور الا بقبول

العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات
مزخرف بل ربما يدعى القطع بان من اساء الى غيره وانتهك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول
اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه ولنا احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى
في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان المسؤول مع اجتماعها شرائط القبول
فان الامر فيه خطر ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد الولد يجب شكرها
مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان
بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجا وبندم العاصي عند معاينة النار وورود منع الندم في صورة الالجاء ومنع كونه
للقبح في صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط
عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية
والمتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع
بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى و
كرمه وتوبة الصحيح عبادة يثاب عليها تفضلا ولا يبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه فانما يكون عبادة
اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي
طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي
واحد وهو التفويض الى مشية الله تعالى من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من
المعصية والاصرار وهذه جهالة جاملة ومكابرة تامة قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى
في حقهم شيء ولكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد
على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوي وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفنا
لا ينتهي الى حد الياس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة في انه اذا سقط
استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطلته تلك المعصية فقال ابو علي وابو
هاشم لا لان الطاعة تنعدم في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم
لان الكبيرة تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان لم تكن
ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتاخرين لا يعود ثوابه السابق
لكن يعود طاعته السابقة مؤثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احرقت
النار اغصانها وثمارها ثم انطفات النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى الخضرة والثمرة قال
ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر المعصية لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي علي من
المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار
والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الاصرار
كما ذكر لزم ان لا يكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضي انه ان لم يجدد كان ذلك معصية

جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها
ولا يتعين ليصح المذهب انه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان
الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك
المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاود وهي قد
وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على
قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد هو ان
الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور
تنضم اليه كعظم المعصية او قلة غلبة الهوى فيها فيبعثه ذلك الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر
لاستلزام ترجيح الداعي بالنسبة اليها ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي يتحقق فيه الترجيح لا لقبحه
اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل
الحسن قد يترجح البعض فيخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع هذا
البعض لا لحسنه بل غرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر
وبهذا قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح
آخر قال ويكفي الاجمال يعني يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم
والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت
مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا ثم ان
كانت المعصية في خالص حق الله تعالى كالواجب فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر
بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك
الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في
الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له وللاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم
تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه الخشونة والتحقيق ان هذا الغايد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام
الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه
معصية متجددة ما يستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج
من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب فيفرق بين القتل والغصب قال

المبحث الخامس عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايرادهما في علم الكلام
مع انهما بالفروع اشبه وكانهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف
الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا اطلقوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب
والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما يزعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب
فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن المنكر

واما السنة فقوله عم مر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عم من راى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان قيل يستدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قلنا يا رسول الله متى لا نامر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان الحكم في رذالكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعصية او لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بايات القتال على انه لا يناقض في كون الامر والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط وهو لزوم المفسدة وانتفاء الفايدة فان من شرايط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او محرم مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في المنهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التاثير لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يوثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون ذلك اذلالا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية تضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة قال ولا يختص بالولاة كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز للاحاد الا ان بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكره امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في دركه الخاص والعام فعنه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص دركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر على مجتهد اخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عند من قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان الحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من راى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن ترك احدهما ترك الاخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل بقعة من فيه غناء سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه محتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير تجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار في جدار الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المال يحتسب ويامر على الاطلاق وينكر ... على

ست م

٢٥٢

من يغير هيآت العبادات كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى للافتاء او التدريس او الوعظ او هو ليس من اهله وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق ويكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ يحتسب الا المنكر ذكر في المحيط للحنفية اي من راى عورة مكشوفة لركبته ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة اذ به وان لج قتله قال الفصل العاشر في الاسماء والاحكام هذه الترجمة شايعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منهم في الاخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما قال

المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة بالباء او التعدية كان الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان وكقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وظاهر انه في التحقيق عايد الى اتخاذ الشيء صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يتعلق بالشيء باعتبار الخبر عنه مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة اي بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا شركاءه وامنت بكتبه وكلماته اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنه من الاحكام وامنت باليوم الاخر اي بانه كاين البتة وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بقدره ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما في الشرع فاختلف الاراء في تحقيق الايمان في كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع ساير الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد جعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق لوجوب الصلوة عند السوال عنه وحرمة الخمر عند السوال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد جعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا وعنى اولا معرفة الله تعالى بوحدانيته وساير ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وعليه الاشعري وسترف بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم بمعنى اخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ما جاء به النبي عم وقد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يجعل جزءا للايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه

القول

فقط او لفعل اللسان صح

يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار
لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث
وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي
عن ابي حنيفة رح وكثيرا ما يقع في عبارات البعض من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد
فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة
ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام في الدنيا
من الصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار
لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان
فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس
مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا
اطبقوا على كفر ابي طالب وان كانت الروافض عن اخرهم متطابقين فانه كان يشهر اعظام النبي عم واكرامه واستماعه واقرانهم
حرصا من النبي عم على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رض وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد في
ايمانهما الاحاديث المشهورة وكثر مفاخرهما في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب وعلى الثالث وهو ان
يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان
فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهبت الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة
بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات
وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعة واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة
بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول
الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي
والاوزاعي وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة
من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق
وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام للثاني
وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الجهمية والتصديق عندنا
او لعمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة او لمجموع عمل القلب والجوارح
وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق
والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبي عم ومن بعده كانوا
يأمرون بامر معلوم يمتثل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار الا بحسب المتعلق اعني ما كان الايمان به فكيف ذلك
قلنا لا خفاء ولا خلاف في انهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق احكام الدنيوية

بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع
الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زايد على ذلك وهذا لا بأس به فهاهنا
مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث
ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها اما المقام الاول فلان النصوص يدل على ذلك حتى ان القول بكون
الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان
في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في
قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف
مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة
الى طريان ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع
اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى آخر
لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ
بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل ان الاسم للمقيد
دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان كانت
ما موصولة فالقول المتحقق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول لو حمل على اللفظ فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى
في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث
رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس
من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبي عم
ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله
ذاهبا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عم وقال هلا شققت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام
الآخرة واذا ما قلت فحديث اسامة لنا لا علينا قال المقام الثاني ان الايمان في اللغة التصديق لشهادة
النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان اول الواجبات اساس المشروعات
فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يجب
الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عم لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
الحديث فذكر لفظ تؤمن بالله معتمدا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان للايمان
غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا لا تفهيما ولو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل
في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود ان التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما
يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ولهذا

النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به بلا ك ذلك

اختيار العلماء لالفاظ الايمان گرويدم باور داشتم راست گوى داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه
على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا
واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وقال تعالى حكاية عن موسى عم لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر
فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عم وهو معرفته وبين التصديق به ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون
الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة
والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم
والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت
باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق
الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه
قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا
فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على
العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا
الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عم لكنهم ليسوا
مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق مترددة ويميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان
نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا
بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا
الاخير اصر بعض المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسره الامام الغزالي التصديق ليس من جنس
العلم بل اعراوراه معناه گردن دادن وگرويدن وحق داشتن مرآنرا كه حق دانسته باشي ويؤيده ما ذكره
امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم ونحن نقول لا شك ان التصديق
المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وراست گوى داشتن اذا اضيف الى الحاكم
وراست داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع
نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها ولا غنى عن الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به مقدورا
واختياريا انه يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما يتنازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية
بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود
او الكيفيات كالعلم والنظر كاعلم انه لا اله الا هو وقل انظروا ماذا في السموات والارض او الانفعالات كالتسخن
والتبرد والحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك فالواجب المقدور المثاب

عليه بحكم الشرع يكون بنفس تلك الامور لا بمجرد ايقاعها فيكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا مثابا
عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون
المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر
الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو العمدة في فن المنطق والنقل من الفاظه وترجمة معانيه صرح بان
التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب
قال في كتابه المسمى بدانشنامه دانش دو گونه است يكي دريافتن ودر رسيدن وانرا بتازي تصور خوانند
ودوم گرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند وهذا صريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ
التصديق في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس وبهذا يعلم ما ذهب اليه معاذ من ان گرويدن معنى
المنطقي غيره في اللغة قال في الشفاء التصديق في قولك البياض عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا
التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة
في الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء الذي بين طرفي المؤلف الى الامر في نفسه
بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق داشتن وگرويدن وبعينه بانه ضد التكذيب الذي معناه
النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن وبهذا يندفع ما يقال ان الحكم فعل اختياري هو الايقاع او الانتزاع فكيف
يكون نفس التصديق او جزءه والتصديق قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال ونعم ما قال
من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك عبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول
وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب
بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه
الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان
والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار من قبيل التصور دون التصديق وهو
ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما فسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج
هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن وانه لا يصح بحث القول واطباق القوم على ان
المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار
واما انه يلزم على تفسيره وتعبيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور
والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين
بجميع ما جاء به النبي عم غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال
الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب
لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في القاذورات الثالث انا لا نفهم من نسبة
الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور
هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب

وقد يحصل به وبخلافه فانه لا امر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمورية
ولا ان هذا الفعل مما يتأثر من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل معلوم الانتفاء
قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل
كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق
لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بگرويدن وتنطع بان التصديق من جنس
العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار
ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل
قد ذكر امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة
قلت معناه انه ليس بمعنى ان يكون علما وارادة بل كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة
او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا
من المعاني مغايرا لها هو حاصل في النفس كما يحقق الفرق والا لكان انكاره انكار التصديق والطلب والاخبار
والاستخبار وسائر ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني
فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التفصي عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض وانه مقولة من
المقولات ولا يحصل سوى تسليم انه من كيفيات النفس الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعري انه اذا
لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير
العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي في الايمان
معرفة حقيقة ما جاء به النبي صلعم قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق
فانا امنا بالملائكة والكتب والرسل لا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين
اتيناهم الكتاب فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم نجعل الايمان معرفة على ما ذهب
اليه جهم بن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب
واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اوحي عليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصحابة الذين سمعوا من
النبي علم كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلعم
فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات ضروري ربما يقع في
القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل فان قيل لا نسلم ان المقصود
بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما شاهد عليه وان امكنت مناقشة
وبقوله تعالى وما زادهم الا ايمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا النكير واكثروا الملام
على من قال بذلك من المعاصرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا
لانه كان يزعم او لا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف

بان انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في
الفارسية بگرويدن وباور داشتن ويذيرفتن وراست كوي داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها
لبعض الكفار على ما ملوا من الايات فكان يغضي ذلك الى نسبة مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة
الايمان والى الاصرار على انه لا بد من امر وراء التصديق والاقرار ولانه جعل لفظ التصديق مهجورا مع كونه
في سنن الايمان مشهورا وعلى وجه الامام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص
انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لا حظ لاهل التصديق دون التسليم من الايمان وربما يرمي
الواحد من علماء الدين وجهلة المسلمين يتشمر من احد اللفظين ولا يكتفي بان التصديق والتسليم مذهبي
ولانه اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم يخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين
فاتخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استفتوه في شان بعض رؤساء الدين وعلماء
المسلمين والمهرة من المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده في تحقيق الايمان مع انك اذا حققت
فبعض مناقشاتها لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها اصلاح الدين وقمع الجبابرة
الجاحدين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفق والاليق الى الاولى
ولا عليه فانه قد بذل الجهد في احياء مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل اليقين
واعلى درجته يوم اللقاء في عليين قال المقام الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لوجوه
الاول ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل لغة الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب
ويسمى ايمان الباس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص
الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص
الدالة على ان الاعمال امر انه مغاير فان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله
ويعمل صالحا ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي صلعم عن افضل الاعمال
فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الايات الدالة على ان الايمان والمعاصي
قد يجتمعان كقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين امنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا الاية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس
الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء
بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر
فادركه الموت مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على ثبوت اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد
الاعتقاد والا لكل عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين
الى دين الثامن ان جبرئيل علم لما سال النبي عم عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة نحن
لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل
الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام الجارية

[في الهامش:] يكن

[في الهامش:] الايمان وهو

على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي وربما لا ندعي كونه اسماً لكل تصديق بل
للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة
على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات واحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور
من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام
هو الايمان لما يجيء واجيب اولا ان ذلك مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق تأويل ليس اولى واقرب من
جعله اشارة الى الاخلاص او التدين وكذا الاعتقاد ليس من الاوامر وربما يكون هذا اولى لقرار اللفظ على معناه
اللغوي او قربه منه الا يرى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه
ان التدين بكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم ولا تعاد لذلك هو الدين المستقيم على ان معناه شيء آخر وهو ان
الدين في تلك الآية مضاف الى القيمة الموصوف كما في سورة البينة والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة
والطريقة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وح يسقط الاستدلال بالكلية وثانيا ما مر من ان الآية الثانية ان الدين المعتبر
هو دين الاسلام للقطع بان الدين هو الملة والطريقة التي يعرفها الناس باضافتها الى الرسول لا يكون بمعنى الاسلام الذي هو
صفة المكلف وثالثا بما يجيء من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا
الآية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو
مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ما قال النبي عليه السلام
بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى
ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى
فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل هب انه ليس في الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لا شك ان منهم العاصي
والباغي وبهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يتاب عليه بل يدخل النار البتة وان
الآيات الثلث مجراة على العموم الخامس قوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن
لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك
الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر
السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم
ان لا يكون بغض النبي عم والقاء المصحف في القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق القلب
بجميع ما جاء به النبي صلعم باقيا واللازم منتف قطعا واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم

التصديق تفصيلا علمه او على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال
السابع ان الايمان يعني التصديق يجامع الشرك ولا ايمان في الشرع لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله
وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق والثامن ان اسم المؤمن
ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكذلك قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين
ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعقاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة
التصديق الذي هو راس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال والاضافات وما يقع في معرض المدح على
الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف خاتمة لما اختلفت الامة في حكم صاحب الكبيرة
فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك
المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة
المبنية على كون الاعمال من الايمان فالآن نشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق فمن شبه
المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو ان الامة اجتمعت على ان صاحب الكبيرة
فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا المتفق
عليه هو انه مؤمن او كافر لا واسطة بينهما واخذ جانب نقل [illegible] فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق
بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن
في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامانة والقضاء والشهادة فيكون له
منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خاصة
التي لا تتجاوزه الى المؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين
وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق
او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي يسمونه الايمان الكامل ويعتبر فيه
الاعمال ونفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق ولا انه
رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فقدماؤهم يصرحون
بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القدماء كفر من غير فرق بين العرض
واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول
النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج
ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون
كل فاسق كافرا وكقول النبي عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا
وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فخص من لم يحكم باليهود لانا لم نتعبد بالحكم بالتورية على انه

لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه
وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى في ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى
فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق والمتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر
بعد ما بان الثاني الايات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون
كقوله تو ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها
الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد الكامل الحاصل من العذاب في الخزي والنار للقطع بتعذيب غير
المكذبين او الحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المعين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث
الايات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيامة او بايات الله ولا شك ان المكذب بهما كافر كقوله تو واما الذين
فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
وقوله تو يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تو والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب
المشأمة فانه يفيد قصر المسند اليه كقوله تو ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين واولئك هم المفلحون اصحاب
الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو من اصحاب المشأمة مكذبا بالايات فجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشأمة
ويحصل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله كافر قلنا لا انحصار في ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاول والثاني
على الكفار المكذبين والثالث على التاكيد دون القصر ولو سلم فمثله عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام
يكون لقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقي من غير فيكون المعنى ان
كل مكذب بالايات هو من اصحاب المشأمة ولا ينعكس كليا الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث
ولا شك ان الفاسق ليس بمتق فيكون كافرا وذلك قوله تو وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق
الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل
من كذلك فهو كافر لقوله تو لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو
العفو من الله تو او التوبة من نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا
فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان
كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى والقائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان اقدامه
على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عم كمن ادعى انه يعتقد ان في
الجحر حية لم يدخل فيها يده ونقلي وهو قوله عم آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن
خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويامل توفيق التوبة او يلهيه
عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثاني بانه مع كونه من الاحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع
بان من وعد غيره ثم اخلفه لم يكن منافقا في الدين واذا تاملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر
حسناته ويظهر سيآته **قال المبحث** الثاني في الاسلام الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى
آمنت باجابة النبي عم صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد

على المسند اليه

والاذعان والقبول وبالجملة لا يحصل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف
الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال في التبصرة الايمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم
مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تو وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام
اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان متغايرين
لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا او الآخرة حكم
ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله تو فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو
الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان
المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان ياتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع
ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام
وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عم ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم والمشهور من استدلال
القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تو ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه و
اللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات
على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد الملة والطريقة الثابتة من النبي عم والايمان كذلك وان اشتهر في اطلاق اهل الشرع دين
الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين
محمد عم ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر الايمان الى ذكر
المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر
واللازم باطل لقوله تو فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان
فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى
منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف
على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة نشا لا بالعكس على
ما سبق الى بعض الاوهام ذهابا الى الصحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل بسوق احد
الاسمين مساق الآخر كقوله تو يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان
كنتم صادقين ان تسمع الا من يؤمن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا
وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهب الحشوية
وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تو على لسان رسله ولفظ الاسلام
عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا
بما يشعر باثبات احدهما ونفي الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على
الآخر كما في قوله تو ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية وما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام
وبان جبرئيل عم لما جاء لتعليم الدين سال النبي عم عن كل منهما على حدة واجاب النبي عم لكل بجواب وذلك

انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام
فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام
هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق
ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول كان مورد التصديق لا تعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي
بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني ان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من
السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المبني عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان
تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من
ربهم ورحمة الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحا في
بعض الروايات وعلى ما قال النبي عم لعبد القيس وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم
فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا
من المغنم الخمس وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
قال **المبحث** الثالث ظاهر الكتاب والسنة هو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رضه
وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة رح واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد
ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم
الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة
وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت
وان قلنا هو الاعمال فمتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديقا
تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد
بالطاعة وينقص بالمعصية ولكن لا نؤثر هذا لا يقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة
والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل
الايمان حينئذ والزيادة انما تكون بعد الكمال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء
من الاعمال او التروك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة
والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان
لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه وللقائل بان يقول لا نم ان التصديق
لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه لا تنفي الاعتقاد
القابل للتفاوت وبني عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ بعض التفاصيل والاكثر والاكثر
فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي عم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب
تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب
العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق والمراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول وتصديق

عليه المعنى المسمى بكرويدن لكونه تصديقا قطعا فلا نم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات
الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله
وكفاك قول الخليل عم ولكن ليطمئن قلبي مع ما كان له من التصديق وعن علي رضه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان
القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر
احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المنهمك
في الفسق مساويا بالتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال
الله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الا
ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضه قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال
نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضه وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان
هذه الامة لرجح به واجيب بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات
وبهذا ما قال امام الحرمين النبي عم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق
عرض لا يبقى ويقع للنبي متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبي عم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون
ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة مدفوع
بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك ثم ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة
كانوا آمنوا في الجملة وكان ياتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة
ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي عم على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد
بالطاعة وينقص بالمعاصي وبهذا يجاب عن الاخبار وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم ان التصديق في نفسه
لا يقبل التفاوت والكلام فيه قال **المبحث** الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي رضه
والمروي عن ابن مسعود رضه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة
واصحابه لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ومن يتردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك
والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك في ذكر الله
والتأدب باحالة الامور الى مشيئة الله تعالى والتبري عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا
يفيد مجرد الصحة لا الاختيار قولهم انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ولا لدفع ما ذكر من دفع الايهام ولا يبين وجه
اختصاص التأدب والتبري بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات والثاني ان التصديق الايماني المنوط به النجاة
امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يأمن
ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات
من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشيئة الله تعالى وهذا قريب لولا مخالفته لما عليه القوم من الاجماع ولما ذكر في
العادية من الروايات الثالث وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك

فلكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا
الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولاختصار في الايمان
المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا وتغير الى الضد فلهذا ذهب الكثير من
الاشاعرة الى القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان
وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان
على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقول انا حي ان شاء الله واذا كان
مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا
لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا ولا يصير المؤمن كافرا ولا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس
وما يحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فمعناه
ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية
والعداوة وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك
المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو
حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشية الله تعالى جريا على مقتضى
قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فجعل حيوتنا اليه ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى وبشرنا
للفوز بالذخر للاتقى بالنبي وآله قال المبحث الخامس ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء
الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة
القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل
لا نسلم حصول التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق
لا يستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل
ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق
قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيامة
من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي عليه السلام
كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء
والملائكة ما نصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد القطعي وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لا ننفي كونه
ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان البأس فان عدم نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان
بان العبد لا يقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم استدلالي فان الثواب على الايمان
انما هو بمقابلة ما يتحمله من المشقة وهي في ادآب الفكر وادامة النظر في معجزات الانبياء او في محدثات العالم والتمييز بين الحجة
والشبهة لا في تحصيل اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان البأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد
والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في الاصول فلا نم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي في

اتصف ظ

وكثير من المحققين الى ان ايمان البأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقى للعبد قدرة على
التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد فيه فيتصل الى عذاب
الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع العذاب ولا انتفاء قدرة على
التصرف في النفس قال والمانعون يعني القائلون بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم من
قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على الاستدلال العقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة
او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي عم في حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء
الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة
وهذا هو المراد عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه انه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي
ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص لترك النظر والاستدلال
فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك
الاعمال والا فهو لا يقول بمنزلة بين المنزلتين ولا يدخل غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق
ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال
واليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان سواد ذلك على من ترك النظر
كثرة تخرج من الايمان اذا طرأت ويمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا
ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان او لا ينفع فمسئلة اخرى وبهذا الشق تمسكاتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة
الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملبسا عليه على انه افعال من الامن للتعدية او
للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه جعل متعلقا بالمخبر مثل آمنت به وله لا بالسامع
فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه امنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك
بالتصديق سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان
كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل
ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان تارك هذا الواجب يوجب علم الاعتقاد بالتصديق على
انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوسل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود
الثالث ان الاصل الذي تقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس
وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان يعلم بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما
علم حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقد ما تقليدا اصل يكون مؤمنا
يجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والآخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال والحاصل ان القول بجواز
التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فمتناقض مغالطة ظاهرة لان المقصود ان التقليد يكفي في
الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا
مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنقل والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه يكفي

كان المشهور

الاعتقاد ظ

عن الكعبي وابن ابي عياش وجمع آخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد
والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا تكليف الحق دون الباطل
والظن الصايب دون الخطا، وذكر بعض المتأخرين كلفوا ان يسمعوا اوايل الدلايل التي تتسارع الى الافهام فان فهموا
كما هم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وان لم تمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع
المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المكلفين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق
عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى
واحد لا شريك له ولا مثل وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل
في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه حكيم محسن في جميع افعاله
وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليذكر من في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من
علم انه لا يؤمن ويأبى وان الرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من
يشاء ويهدي من يشاء لا كالاضلال الذي علم به الشيطان الى غير ذلك من العقايد الاسلامية فان قيل اكثر اهل
الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء
والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فاوجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين
الى انه لا يصح ايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى
والصحارى وتواتر عندهم حال النبي عم وما اوتي به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال ولا في نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت
السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر
واما ما يحكى عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الاسلام من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه
يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الوجوب
على الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازالة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الوجوب
على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام
انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم
لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا
وقوله من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال
بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان يسقط عقابه لذلك قال المبحث السادس الكفر
عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي صم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
صلى الله عليه في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشمول الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب والاعتذار الامام
الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور
المنع فان قيل من استخف الشرع والشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا

وان كان مصدقا للنبي صم في جميع ما جاء به وح يبطل عكس التعريف وان جعلت ترك المأمور به وارتكاب
المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طرده بما غير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر
في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من
ارتكب وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها كالزنا وشرب
الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل فيلزم تكفير كثير من الفرق
الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق وان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد
وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تأويلاتهم ليست بابعد من تأويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في
خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله تكذيب النبي بخلاف البعض ثم لا
يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب
واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق
ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فانه
كثير من الكفرة عارفون بالله تعالى مصدقون غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او
وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد
وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وح يطرد وينعكس
بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عم او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي ككفر ابليس
وقالت المعتزلة هو قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر لا ذاتياته ولا
لوازمه التي يتعقل الذهن منها اليه وح هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد انواع
الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق
بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر بدورا او بالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله
التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه وما قيل
ان الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولا على قول
السلف ظاهرا قال خاتمة قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ
كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في وانه
الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان
يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل وان كان
مع اعترافه بنبوة النبي صلعم واظهاره شعاير الاسلام يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في
الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زردشت
الذي يزعمون انه نبيهم قال المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة في باب الكفر والايمان
ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في

اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع
ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب
طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه
انما الذي ذكرنا مذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي لا ارد شهادة
اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء
ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة
حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من
بلغ النهاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور
والقبائح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازي انه لا نكفر احدا من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد
الحق في تلك الاصول لكان النبي صلعم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على
ما هو الحق منها واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر كونه من الدين
واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان لكثير الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث تسارع
اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك لفقتها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق
فيها خفي يفتقر الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يحمل معارضا لجانب الحق فلو كانت مخالفة
الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة مبنى بعضها على ان خرق
الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان لزوم الكفر ولم
يقل به فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووافقه بعض المتأخرين من
المعتزلة حذرا عن شناعة تكفير من يكاد يشهد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم
يلوح بتكفير عظماء اهل الاسلام وامة غير بعيد ذوا استقام ولقائل ان يقول يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة
فان التصديق بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها
وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا
ولم يخطر بباله حدوث الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا قال المبحث الثامن
حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمن الخلود
في الجنة اما ابتداء بموجب العفو والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج
كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي ان يقيد لعدم التأويل للاتفاق
على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر بمعنى الاكثار منها سواء كان من نوع واحد
او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها
هينة وترتكب من غير مبالاة وتجريها مجرى المباحات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة

طريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال
واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد مذكور في
كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره
والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة
والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع
قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره واحد لا شبه له ولا ضد ولا ند له ولا نهاية له ولا صورة
ولا حد لا يحل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب والنقص وانه يرى في
الآخرة وليس في حيز ولا جهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات
بقضائه وقدره وارادته ومشيته لكن القبائح منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر
ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار
دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ونزول
عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم
واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلي رضه
والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن
اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله
اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي عم والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء
النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني
تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمهم الله وماتريد من قرى سمرقند وقد وقع بين الطائفتين اختلاف في
بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين
لا ينسبون احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة
وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين وبجواز النكاح
بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في
عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة
وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عم اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه
عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله قال **الفصل** الرابع في الامامة
لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد
الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية
وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلوم ويستوفي الحقوق ويضعها

مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا راي وكفاية سميعا بصيرا
ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل
فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من تولى عليهم وينعقد الامامة بطرق
احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا
اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله
الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه
كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع
شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على
الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولا يعتبر الشخص الا ما تفرده بشروط الامامة وتجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان
عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل
والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم
قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت فظهر ظلمه وغشمه ولم يرعوِ الزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل
والعقد التواطي على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات
فاسدة بل اختلافات بادية سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من
قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم
وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه قالوا هو العلم الباحث
عن اصول العقائد والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين
والدنيا خلافة عن النبي عم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة
من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص
وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم
على من عداهم او على كل من احاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا من مقوماتها وفي الشروط
كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة ائمة بخلاف الامام
الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال للشخصين بايعهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انما يكون فيمن استخلفه النبي عم ولا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة
النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه قال وفيه مباحث
لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها ونبذ من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي صلعم والائمة
الاربعة وترتيبهم في الافضلية قال المبحث الاول نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب
علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة
والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان معتقدهم قالوا الائمة تكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسماعيل

توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يدورون على سبعة سبعة كايام الاسبوع وهو واجب
على الله فعندهم ليكون معلما في تعريف الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية
واجتناب المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف
والصناعات والمحافظة عن الافات والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر
انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب
عند ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرائع الشرع
لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول
وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلعم وكذا عقيب موت
كل امام روي انه لما توفي النبي عم خطب ابو بكر رض فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات
ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله فبادروا
من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع
امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام
مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال
الامر باقامة الحدود وكقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة
بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد
الواجب فههنا الوجوب مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المأمور به مشروط به وموقوف
عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى
فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك
فهو واجب اما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا
اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي
الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع
ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما نشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة
ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم
امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل يكاد يجري مثل هذا فيما بين
الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار
الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به
النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول
انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة على امر الدين لا سيما انتظام
امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب

العقلي واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلي من باب القبح والحسن وليس من مذهبكم والكبرى
اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا وفسادا ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح
وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا يبعد ان يكون مثل هذا
عليه ولا ان يكون الرجل العالم في هذه الغاية من السخف بالاعتراض لا يقال لا اجماع على الوجوب انما هو اذا
لم يتضمن مفسدة مثل المفسدة المدفوعة او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لا يضبطها العد ولا الاحصاء لما في
الاراء من اختلافات الاهواء وفي الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء ولان الانسان قليل البقاء على ما عليه من
الاستقرار وصلاح الاقتداء فيميل النفوس الى الاباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث
والنسل مذهب الورع والاصلاح كما كل نشاهدها ما نسمع من قصص الخلفاء خلافة عثمان رض الى ابتداء دولة بني العباس لانا نقول
مضادة بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحها لا يعبأ بكثرته ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب
الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء
الدولة العباسية ولقوله صم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي رض فمعاوية ومن بعده
ملوك وامراء لا ائمة وخلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة قلت انما يلزم
الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار فالحديث مع انه من باب الاحاد يحمل الصرف الى الخلافة على وجه
الكمال وههنا بحث اخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير
نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد هل
يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل
والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وقوله صم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب
الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين قال قالوا احتج القائلون بوجوبه
علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا قلنا نعم بمعنى كونه
من مقتضيات العقول والعادات وملايماتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله
وهو ممنوع ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان
من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام
واللازم ظاهر الانتفاء قال احتج القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق العباد واتم عند
الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى وواجب عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس
قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد من المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على
الله لما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين والقدح فيما يورد لاثباتهما على ما سبق من حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون
لطفا اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر من وجوه الاخلال باداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر
ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه

كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا
ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل لغيره مجرد دعوى ربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله لغيره وبهذا يندفع دعوى
القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا
زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس
بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل
عن علي كرم الله وجهه انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج
الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا
اللطف على انفسهم وردوا ولا بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده
كان دايما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى
فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا
من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها البتة متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاقبل
من ظهوره مترقب فنبنا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد
الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها للعاقل كعدم
بحر من المسك وجبل من الياقوت ولو سلم فالاولياء اذا عرفوا من بعضهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم قال
احتجت الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان في نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة متباينة
فيميل كل حزب الى واحد ويهيج الفتن ويقوم الحرب وما سداد انه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق
على الواحد او تعينه وتفرده باجتماع الشرائط او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار
الترجيح كما قيل بتقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن وانعقاد الامامة واشتداد طريق المخالفة بمجرد سبق البعض ولو واحدا
مرفع الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور
على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله تعالى ولا على النبي صم بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول نفي
ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب النبي صم ولم يستخلف الامام السابق قال المبحث الثاني
يشترط في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما
ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره والنساء ناقصات
عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره
ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره اليس يعجب استرعاء الذئب
واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا
في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا راي في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترطها
بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب
الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في احكام الدين ويستشير اصحاب الاراء الصائبة في امور الملك والاسبق للامة

المقصود

على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع
اما السنة فقوله عم الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعين الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم
الولاية في قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامر وقوله عم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فلانه
لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رض لعدم كونهم من قريش ولم ينكره عليه احد من الصحابة
فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب
بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك
والدين بل بالعلم والهدى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاموال ونحو ذلك واجيب
بالمنع بل ان لشرف الانسان وعظم قدره في النفوس اثرا تاما في اجتماع الآراء وتآلف الاهواء وبذل الطاعة
والانقياد واظهار الانابة والاعتقاد ولهذا اشتهر في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت
معين حتى يرى الاستقلال عنهم من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة فلا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس
سيما وقد افتخر عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح
لذلك او لم يقدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء
وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا
او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار
واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها
الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات
والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات قال واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون
هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي
امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضهم ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس ويكفي باجماع المسلمين على امامة الائمة
الثلثة حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذا جهالة تفرد بها بعضهم ومنها
ان يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام
معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا ينعقد امامة المفضول مع وجود الافضل
لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي عم فيجب ان يطلب لها
من له رتبة اعلى قياسا على النبوة واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع وبمعنى
عدم ملاءمته لمجاري العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام
بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي صلعم فانه مبعوث
من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده للنبوة ويوحي اليه مصالح الملك والملة ويأمره بتبليغ ما اوحي اليه ثم
قد يدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج لجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد

الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر رض جعل الامامة شورى بين ستة
من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث
ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحق اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر فاذا انتصف فتعين
الافضل متعسر في اقل فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف انت خبير بان هذا
وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض لان الامام عندهم منصوب من قبل الحق
لا من قبل الخلق قال وان يكون معصوما من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما
وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب
العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضهم مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى
انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة
في الامام والا فليس للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع
عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر والظاهر انه
انه لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبوة
بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي عم مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه
بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة برتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام
فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي
يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها وقد
لزمنا امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومعنى لكانت المعجزة التي اقامها الله تعالى لصحة الرسالة و
الهدى وانتظام الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام
واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة
واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب
اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا
يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام
العلم والعدالة والاسلام وهذا كما يقال انما تجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله
ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة
الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور
الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
والجواب ان غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية
اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لا تتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة

والرسالة على ما هو رأي أكثر المعتزلة بعضهم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة يحتاجون الى الامام
لجواز الخطاء عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطاء على الامام لوجب له امام آخر وتسلسل
وشبه ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي يعني انه
وجب علينا نصبه لا عقلي مبني على جواز الخطاء على الامة كما زعمتم لان في الشريعة القائمة الى القيامة غنية عنه
لولا ايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن
معصوما الامر ان الخطاء جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يندفع بذلك فكفى
بخبر الامم وعلماء الشرع مانعا ودافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا لها لا حافظا
فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده
الصحيح فان اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا
ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقص على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار
عليه وهو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع
الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع
واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فالسكوت عن اضطرار السابع انه لابد للشريعة من ناقل ولا يوجد في
كل حكم حكم اهل التواتر مفضيا الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطاء والجواب
ان الظن كاف في البعض فيستقل بطريق الاحاد من الثقات واما القطعي فالى اهل التواتر او جميع الامة وهم اهل
عصمة عن الخطاء فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذي قصدتم وليت شعري باي طريق تعلق الشريعة الى الشيعة من الامام
الذي لا يوجد منه الا الاسم قال واما الشرائط فقد اشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما
بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبايع الاغذية والادوية وبعجايب البر والبحر والسماء والارض
وهذه خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام قال المبحث الثالث في طريق ثبوتها
اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لابد من امر آخر ينعقد الامامة
وهي طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه المردود الدعوة بان يباين الظلمة من هو اهل للامامة
ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به غير الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي
خرج شاهرا السيف داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المعقول عندنا
وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك
ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رض الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد
وقال عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر وهذا مذهب
الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب
اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا
ان الطريق اما النص او الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رض مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند التحقيق

وايضا اشتغل الصحابة رض بعد وفاة النبي عم وبعد قتل عثمان رض باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير
فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة لمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب
ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين
فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل
البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والاحتساب ولا على التصرف في فرد من احاد الامة فكيف يقدرون على
تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكيم جائز
عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك
اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامام لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء
كما في زمن علي رض ومعوية فيعود على موضوعها بالنقض ورد بان لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح
من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رض بل في انه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص
من قتلة عثمان والآن عند الترفع والاستعلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص
اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف
فتنة النزاع في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله تعالى ورسوله فتتوقف على استخلافهما بوسط او لا بوسط والثابت
باختيار الامة لا يكون خلافة منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من
اختاره الامة خليفة الله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا يرى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي
وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب الامة ايضا الخامس ان القول بالاختيار
يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدتين لمتصدين ولم يعلم
السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المعارضة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف
وح لا يمكن حينئذ نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا ورد بان ينصب امام لعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن
الترجيح بجهات اخر السادس ان سيرة النبي عم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد
في غيبته مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والاداب حتى في امر قضاء الحاجة
ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما هو اساس المهمات والجواب
ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اهل الالباب نوع استخلاف
وبيان كما في كثير من فروع الاحكام السابع ان النبي عم كان للامة بمنزلة الاب الشفيق للاولاد الصغار وهو لا
يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي عم في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
ولا خفاء في ان الامام من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه او على لسان نبيه والجواب
عنهما مثل ما سبق قال خاتمة ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته
اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام
بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رض نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب

بغير خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي رضه
وابي حنيفة وعن محمد رضه روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه
واما القاضي فينعزل بالفسق على الاظهر قال المبحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة
والخوارج الى ان النبي صعم لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رضه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه
في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عم قال ايتوني بدواة وقرطاس
اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي رضه وهو مذهب
الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية
وهو قوله صعم سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله عم مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له
واطيعوا وقوله عم انت الخليفة من بعدي وقوله عم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويؤازرني يكن اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي فبايعه علي رضه واستدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في هذا الامر
الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة فظهر على اظهرهم الذين لهم زيادة قرب
بالنبي صعم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا
حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر رضه واخرى
الى علي رضه واخرى الى العباس رضه ولم يقل عمر رضه لابي عبيدة رضه امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة
القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراضهم في ذلك كحب الرياسة
والحقد على علي رضه لقتله اقاربهم وعشائرهم وحسدهم اياه على ما له من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي عم
وظنهم ان النص قد نسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك علي رضه المحاجة به تقية
وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا
براءة اصحاب رسول الله عم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك
الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضي الله عنهم واثنى عليهم وبصحبة رسول الله عم
ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض
عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخائرهم وقتل اقاربهم وعشائرهم
في نصرة رسول الله عم واقامة شريعته والانقياد لامره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا سننه واتبعوا
اهواءهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقا خالص بني هاشم ذوي القربى الى غاصب من بني تيم
او عدي بن كعب مع ان مثل علي رضه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شأنه
وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه كيف يترك حقه ويسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ
من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه
وقاتل من نازعه بكل ما امكنه حتى فني الخلق الكثير والجم الغفير واثر على النعمة الجمة في الدين والعصبية للاسلام
والمسلمين مع ان الخطب في ذاك اشد والخصم الذي هو اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وآراؤهم

الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صعم اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه ارغب ومن
ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي رضه خاصة باتباعه
الباطل وادعائه بل في النبي عم حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه
بحالهم في ابتدائهم ومآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت
عمن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين
ولم ينقل عنه رضي الله عنه في خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر
في رواية قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله صلى الله عم انه خليفتي فيكم من بعدي ونعم ما قال
المأمون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الروافض والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة
في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره
ابن الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض تعصبا وتعزيزا لمذهبهم قال الامام الرازي
ومن العجائب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم
لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله عم
ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الثاني روايات وامارات ربما
يفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس لعلي امدد يدك ابايعك يقول الناس هذا عم رسول الله
بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رضه لابي عبيدة رضي الله عنه امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر بايعوا عمر
او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي عم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وكدخول علي رضي الله عنه
في الشورى فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله رضي الله عنه لطلحة رضه ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة
الناس له لا بنص من النبي صلى الله عم حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكمعاضدته ابا بكر وعمر والاشارة
وكقوله عم
عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله
ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا اكثر من سادات
اهل البيت وكتسمية الصحابة ابا بكر مدة حيوته بخليفة رسول الله عم احتج المخالف بانه يستحيل عادة من النبي صلى الله عم
ان يهمل هذا الامر الجليل مع قد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي على واحد بعينه
ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوي
البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة بنوع بيان لا يخفى
حسنه على اهل العرفان قال المبحث الخامس الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عم عندنا وعند المعتزلة
واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنه ولا عبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن راوند انه العباس لنا
وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي
ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي

حيلا ورجلا وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة علي رض وفي ارسال ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح
الى علي رضي الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح يشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر رض
وعلى ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم
وفيما روي انه لما بويع لابي بكر رضي الله عنه وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى
علي فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورايتكم استغنيتم برايكم فاعتذر اليه
ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار
جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر
المتخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته اجماع على بطلته لذلك مع انها من الظهور بحيث لا تحتاج الى البيان الثاني
ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ترك الامامة لابعد وابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلماه
الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رضي الله عنه معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة
حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على بطالت الغير ثم
فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الا تهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم
كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته الى نفيه كان منفيا قطعا وهو المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون
على الحق بفضل علي عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب من المنازعة فيصير ابو بكر
هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم
الثالث قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين
المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به
عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت
خلافة ابي بكر رضي الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل في خلافته الكفار الخامس قوله عم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا اي ينال الرعية منهم
ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة وخلافة
علي ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه ايتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا
يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك
هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس
الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولهذا لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي رضي الله عنه
لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر لو كانت
الامامة حقا لعلي غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي لما كانوا خير امة اخرجت للناس
يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فمنصب الامام من العمليات

فيكفي فيه الظن على انها باجتماعها ربما تفيد القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع
وتاييدا قال احتجت الشيعة لهم في اثبات امامة علي رض بعد النبي صلى الله عليه وسلم وجوه من العقل والنقل والقدح
فيمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر
بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه في انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم و
ولا يتاملون انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض
ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات
الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان
بعض المتاخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا في امر الدين ملاوا كتبهم من امثال
هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي
كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبي واولاد الرضي الموسومون بالدراية المعصومون
في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء
المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وهذا هو الامام علي بن موسى الرضي مع جلالة قدره ونباهة
ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المامون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده
والتزام ما شرط عليه وان كتب في اخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمامون بالرضوان فكتب في
اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضي رضي الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له الاخوة الكبرى من بعدي
بل جعلت فداك وفي موضع اخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الان في المشهد الرضوي
بخراسان واحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد رضوا
رأسا برأس ومن البين الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لال بني كاكلة سبايا
كانه بيت المسلمين كل عام ماتي مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين علي رضي الله عنه
لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن
الخطاب ورسمت مثل ما رسم لال بني كاكلة في كل عام ماتي دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت
لهم مثل ما رسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه علي بن ابي طالب وهذا الخطهما موجود الان
في ديار العراق قال الاول وهذا هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم
اماما وليس غير علي لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك
في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سياتي وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلاثة
بحسب الشروط وربما يورد في صورة القلب فيقال الامام اما علي رضي الله عنه واما ابو بكر واما العباس بالاجماع
المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخرين لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء
الشرط في ابي بكر رضي الله عنه واما ثالثا فلان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل النظر
الثاني اشارة الى الدليل النقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا

والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين في علي رض بن ابي طالب
حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر
فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له ونحو ذلك
وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين
في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي رضي الله عنه لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب منع كون الولي
بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالي والمحب على ما يناسب
ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض
فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والامامة
بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم
منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من تامل في سياق الآية وكان له معرفة
باساليب الكلام انه ليس المراد بالولي فيها ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين بما ذكر
يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم
ان يتخذوا اولياء او لو يتهم بذلك وقوتهم ونصرتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون لا يحتمل
الحال لاحتمال العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون
على ان فيها وجوها آخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيف الى جماعة مخصوصة من المؤمنين
فبالضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا لنفسه فكانه قيل بعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر
قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة وانه دقيق متين وانت خبير بان مبناه
على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون
نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت
الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت
له ولاية التصرف في حيوة النبي عم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى
ورسوله ومنها ان الذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رض
لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى الانحصار لا وضوح فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون
وليس بلازم ومنها انه لو كانت في الآية دلالة على امامة علي رض لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا
الانقياد لها والاحتجاج بها قال الثالث تمسك ما يدعون فيه التواتر من الاخبار اي حديث الغدير وهو
انه عم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما
صايفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عم عليها وقال مخاطبا معاشر
المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه

ختم

وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده علي رضي يوم الشورى عندما حاول
ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
قال الله تعالى مأويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى
بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى
ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى
ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان
وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الولاية
بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي عم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك
من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي
واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني اللهم
وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكره
من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون
الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى
بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة
وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة
وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة قبله وهذا قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم
واذا تاملت فما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة والاعلية لما خفي على عظماء
الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلي رضي الله
ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة والرابع حديث المنزلة وهو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء
واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا
في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة
في حيوة موسى عم بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر
واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه
معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى
لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم تثبت لعلي اللهم الا ان يقال
انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى
الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على

سائر العمومات

بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصانا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال
بالنبوة والتبليغ من الله ولو سلم فعزل هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون للنبوة وقد انتفت النبوة
في حق علي رضي الله عنه فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وثالثها ان الجواب بان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف
عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال صلى الله عليه وسلم
اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم رضي الله عنه
استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فهو مما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب بل ربما يتمسك بان استخلافه
على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان لا احتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد من حال
الغيبة يدل على كونه خليفة قال الرابع هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله عليه وسلم على خلافة
علي رضي الله عنه مخاطبا للاصحاب سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي الامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا
وقوله عم انت الخليفة من بعدي وقوله عم انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عم لعلي رضي الله عنه انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب منع ما مر انها اخبار احاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت
على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة
الاخرين قال الخامس استدلال على امامة علي رضي الله عنه بالقدح في امامة الاخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام
بعد النبي صلى الله عليه وسلم وغير علي من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلانهم سبق كفرهم لقوله تعالى
والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة
الاية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المسؤول بالعهد الامامة واما تفصيلا فمما يقدح في امامة ابي بكر رضي الله عنه
انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص
الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي الدلالة
فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على
ان الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا حط عن كونه بمنزلته يجوز للسامع المجتهد ان يخصص
به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله عنها فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي عم قد نحلها اياها وشهد
منها وشهد بذلك علي عم وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد
ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها والجواب
انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا
وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على تمادي القوم في الضلالة وافترائهم
على الصحابة وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث طعنوا في مثل ابي بكر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما استمتع
به الاخرون لا انهما انفسهما ولا من يتصل بهما وبمثل علي رضي الله عنه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع ملك الطلامة اياه خلافته
ولسائر الاصحاب انهم سكتوا عن ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت في يد ابي بكر رضي الله عنه حين قرره
ابو بكر رضي الله عنه الى زمن معاوية ثم اقطعها مروان بن الحكم وهو وهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد

ابن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد
ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على
المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين
ابن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد ليقوما بها لاهلها وعد ذلك من تشيع المأمون فلما
استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له
والرسول عم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعدما ولاه امر الصدقات
والاستخلاف وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف
احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا
وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولا نسلم انه مجرد فعل ما لم يفعله النبي عم مخالفة وترك
لاتباعه وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا
بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لا يمينه وقال لجدة سألته عن ارثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله
ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول عم اعطاها السدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم يعرف
الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد او كل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد
كم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله عن هذا
الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته
كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر
مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة
لا عن تدبر وانتظار على اصل والجواب ان المعنى كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عندها
فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقتلوه وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من
مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ولهم حكايات تجري مجرى ذلك اكثرها افتراءات
ومع ذلك فلها محامل وتأويلات لا يعارض ما ثبت للقوم من الكمالات وتواتر بين الجماعة من المودات وما فيه ثناء
المذاهب على الترهات والاحاديث المفتريات قال واما عمر فقدحوا في امامته بوجوه منها انه لم يكن عارفا
حتى امر برجم امرأة حامل اقرت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فنهاه علي رضي الله عنه عن ذلك فقال لولا علي
لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امرأة فقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فقال
كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون ونهيه على جهة التحريم ان الخطأ في مسئلة
واكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان منهم هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما
بالقرآن حتى شك في موت النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلى عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كأني
لم اسمع هذه الاية والجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال ولانه فهم من قوله
هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور

وظهورها غاية الظهور وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها على معنى آخر
اي كاني لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل ثبوت بعد تمام الامور ومنها انه يتصرف في بيت المال بغير الحق
فاعطى ازواج النبي عم منه مالا كثيرا حتى روي انه اعطى عايشة وحفصة كل سنة عشرة الآف درهم واقرض لنفسه منه ثمانين
الف درهم وكذا في اموال الغنايم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي
هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا انه ما حدث التصرف في الاموال
محض افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما الخمس
فقد كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب
الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم او الى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهي
مسئلة اجتهادية معروفة في كتب الفقه لا تقدح في استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهي ان يقول لامرأة
اتمتع بك كذا مدة بكذا درهما او متعيني بنفسك اياما بكذا او ما يؤدي هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وفي
معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي ان يأتي مكة من على مسافة القصر منها محرما فيعتمر في
اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان عمر فانشر عنه المتعتين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم
على ما روي عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة النساء ومتعة
الحج وحي على خير العمل والجواب ان هذه مسايل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة النساء بالآثار المشهورة اجماعا
من الصحابة على ما روي محمد بن الحنفية عن علي رضه ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم
عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه انما
ثبتت اباحتها موقتة ثلثة ايام ومعنى احرمهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلث
الشافعي رضي الله عنه واباحه ابو حنيفة رحمه الله ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز
نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فاما بطريق
المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأي وقد يقال ان معنى جعل
الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يعبأ بتعيين غيرهم وحل الاشكال
ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة محله عما يدعيه الاعداء وبراءة ساحته عما يفتريه اهل
البدع والاهواء وجزم بانه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان
بعد النبي نبي لكان عمر ولو لم يبعث فينا نبيا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد
قال وولى عثمان من مطاعنهم في عثمان رضي الله عنه انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن
عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوية ابن ابي سفيان ومن يجري مجراهم وانه صرف اموال بيت المال
الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم اربعمائة درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي صلعم انه لا حمى الا لله ولرسوله
وعمر انما حمى لابل المسلمين العاجزين ولنحو نعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى
كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم ابن العاص وقد سيره

رسول الله صلعم وانه اسقط القود عن عبد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان وانه الحد عن الوليد بن عقبة وقد
شرب الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح
في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السراير وانما عليه الاخذ بالظاهر
والعزل عند الفسق ومعوية كان على الشام في زمن عمر ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما
ظهر ذلك في زمان امامة علي رضه وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واحد الحمى لنفسه
وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهادية مفوضا الى رأي الامام حسب ما رآه من المصلحة كالتأديب والتعزير
ودرء الحدود والقصاص بالشبهات والتأويلات وبعضها كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العاص على ما روي
انه ذكر لابي بكر رضي الله عنه وعمر رضه فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان
الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه ولكن لا يظن بالمهاجرين والانصار رضي الله عنهم
عموما وبعلي بن ابي طالب رضه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو
قانت آناء الليل ساجدا وقايما وعاكف طول النهار ذاكرا وصايما تشرف برسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه
فكيف يخذلونه وقد كان من ذمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن
لهم في المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع
الحسن والحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا قال خاتمة مرض ابو بكر رضه
مرضه الذي توفي فيه في جمادى الاخرة سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر
فدعا عثمان رضه وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة في آخر عهده
بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني
استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت
ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على جملة الصحابة فبايعوا لمن فيها
حتى مرت بعلي رضه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل
والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية
الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاعوان واعلاء لواء الاسلام وتمهيد الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
كالامثال في الامصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة
غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما احد احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل
الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضه فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال
سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي رضه وقال تبايعني على كتاب
الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد رأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجاب الى ما دعاه
وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وعول علي رضه واجتهد رأيي

منه في امامة الشيخين بل ذهبا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد اخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب
عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الاخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج على عثمان بعد اثنى عشر سنة
من خلافته رعاع واوباش من كل اوب واراذل من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به
من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة
ومن بقي من اهل الشورى ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والاراذل ومن لا سابقة له في الاسلام
ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة على علي رض والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى
الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم
ابن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما
عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع الفئة الباغية لما رووا
في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليها احاديث
كقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله عم لعلي رض انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عم
لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رض ومن المتكلمين من يدعي الاجماع زمان الشورى على ان
الخلافة لعثمان او علي وهو اجماع انه لولا عثمان فهو لعلي فحين خرج عثمان من البين بقي لعلي بالاجماع
قال امام الحرمين لا اكتراث بقول من قال لا اجماع على امامة علي رض فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر
قال والشيعة يعني الامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه
الحسين ثم علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد
الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل
من السابقين على من بعده ويروون عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للحسين رضي الله عنه ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو الائمة
تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه يجب في الامام العصمة والافضلية ولا يوجدان فيمن سواهم والعاقل يتعجب
من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن
يوثق بهم من الرواة المحدثين وانه كيف يأتي من زيد بن علي رض مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم تبلغه هذه
المتواترات بعد مائة وقد بلغت احاد الروافض بعد سبعمائة ثم لسائر فرق الشيعة في باب الامامة اختلافات لا تحصى وكذا الامام
في المحصل بذا منها قال المبحث السادس ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق على انه يتعين للامامة
افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه مرج وهيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي رض على عثمان والبعض الى التوقف بينهما قال امام الحرمين
مسئلة امامة المفضول ليست قطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في
فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنه وذهب
الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله عم علي رض لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا
على ذلك وحسن الظن بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات

اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها
نزلت في ابي بكر رض والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا
لان النبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل
في الخطاب علي رض فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم
لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عم وابن مثل
ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
وقوله صلى الله عليه وسلم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات
افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر ومثل هذا يدخل الاشكال المشهور على قوله عم من قال حين
يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد يوم القيامة افضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد
عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء
بظاهره من النفي وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس احب اليك قال عائشة
قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن
حنطب ان النبي صم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر وعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل امة
النبي صم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رض
خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل له ما توصي قال ما اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في
ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب وشوكتهم وتوفر
اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي
البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه
عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام واجتماع
الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين
والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي صم على ابنتين والاستحياء من ادنى شين وشرفه بقوله عم عثمان اخي ورفيقي
في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء وقوله صم انه يدخل الجنة بغير حساب قال
تمسكت الشيعة القائلون بافضلية علي رض تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع
ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم الاية عنى بانفسنا عليا رض وان كان صيغة جمع لانه صم حين دعا وفد نجران الى

المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج معه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت
فامّنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسالكم عليه
اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين تودهم
قال علي وفاطمة وولداهما ولا يخفى ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبتت نصرته للرسول
بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله وجبرئيل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبرئيل
وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رضي الله عنه ان المراد به علي واما السنة فقوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه
والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب والاخبار
في ان من يساوي هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله عم اقضاكم علي والاقضى اكمل واعلم وقوله عليه السلام
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاءه علي فاكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل
وقوله عم انت مني بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى افضل من هارون وقوله عم من كنت مولاه فعلي
مولاه الحديث وقوله عم يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب قالوا هو يا رسول الله
يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتى به فبصق رسول الله عم في عينيه فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله
صلى الله عم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله عم لعلي انت اخي في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى رسول الله عم بين اصحابه
فجاء علي تدمع عيناه آخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله عم لمبارزة علي عمرو بن عبد ود افضل من
عمل امتي الى يوم القيامة وقوله عم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة ومن احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله
ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة
لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي عم واستفادته منه وقال النبي عم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن
واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله عم الف باب من العلم اليه
كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذ له والمشايخ في علم السر
وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت
وايضا هو انجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن بلائه في الغزوات وهي مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال
النبي عم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال عم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم
لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا
اليك عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا
لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال عم والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير بيد
مجذوم وقال عم والله لنعيم دنياكم هذه اهون عندي من عفطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت

كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا واشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وجواره يعطيه العطاء
مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما
احمر وايضا هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث النبي يوم الاثنين
واسلم علي يوم الثلثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما
ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي رضه بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث
لا تخفى على المحصل مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت
النصرة على تقدير تحققه في حق علي رضه فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب
خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه وان حكم
الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضه حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال في عثمان
اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والشجاعة فلم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه راي وعند الاختلاف لم يكن يرجع
الى قول علي رضه البتة بل قد وقد ولم يكن رباطة الجاش وشجاعة القلب وترك الاكتراث في المهالك في ابي بكر
اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي عم من حوادث يكاد يصعب ومنافي الاسلام وليس الخبر في هداية من اهتدى ببركة
ابي بكر وعن دعوته وحسن تدبيره اقل من الخبر في قتل من قتله علي رضه من الكفار بل لعل ذلك ادخل في نصرة الاسلام
وكثرة اتباع النبي عم واما حديث زهدهما في الدنيا فغني عن البيان واما السابق اسلاما فقيل علي وقيل زيد بن حارثة
وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت في شعر انشده عم على رؤس الاشهاد ولم ينكر
عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رضه ومن الصبيان علي رضه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار
ابو بكر رضه وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة
ابن الجراح وغيرهم والانصاف ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام اثر على الشان من البرهان غني عن البيان قال
واما بعدهم ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب التعيين اثر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي رحمه الله
حقيقة الفضل هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد في الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك حقائق
الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ
كانوا لا تاخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما فيمن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء
اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد
بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر
وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح
واما اجمالا فقد يطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقاكم وقال الله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين

اوتوا العلم درجات وقال النبي صلى الله عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد ينعقد الاجماع على ان غير القرشي ليس كفوا للقرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وان اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضا الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل يتصور فضل احاد القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال عليه السلام انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا يرى انه صلى الله عليه وسلم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية وكذا في العترة ولهذا قال عليه السلام من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه قال المبحث السابع يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الآيات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي صلى الله عليه وسلم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي الله عنهم والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط كفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفي خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي قال وتوقف علي رضي الله عنه قد استقرت اراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس له نفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لولا علي رضي الله عنه لم يكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله عليه وسلم خص عليا بزيادة تعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما راوا من حاله على رضي الله عنه وعلى وفقها من غير تغير فنقول اما توقف علي رضي الله عنه في بيعة

ابي بكر رضي الله عنه فمحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضي الله عنه ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتحامى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الحسنان رضي الله عنهما ولم ينفع وكان ما كان ولم يكن رضي من علي رضي الله عنه بذلك واعانة عليه ولهذا قال رضي الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لمقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم لهم في امر الدين ولا صحبة مع الرسول فقبل البيعة وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان رضي الله عنه اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه راى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور والباغي اذا انقاد للامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو راي بعض المجتهدين قال وامتناع سعد يعني ان امتناع جماعة من الصحابة رضي الله عنهم كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن جبير واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رضي الله عنه والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروي سعد بن ابي وقاص انه قال صلى الله عليه وسلم ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي خير من الساعي وقال صلى الله عليه وسلم قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم يأثموا بالقعود عن الحروب قال واما في حرب الجمل قاتل علي رضي الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما وقاتلوا عليا رضي الله عنه بعسكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن مسور فسمي تلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رضي الله عنه بعدما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة علي رضي الله عنه ومعاوية بصفين واستقر اتفاق الفريقين على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رضي الله عنه بعسكره وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه والدخول تحت طاعته ذاهبا الى انه مالأ على قتل عثمان رضي الله عنه حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قرى الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي تلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رضي الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه

جماعة من الصحابة رضي الله عنهم

حرب

وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل اهل زمانه وانه الاحق
بالامامة منه وان المحاربين له بغاة لخروجهم على الامام الحق لشبهة هي تركه القصاص من قتلة عثمان رض ولقوله عم
لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي رض اخواننا بغوا علينا
وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد
وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رض اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا
بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير رض عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها
والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رض
حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رض لم يكن الا
اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي علي كفرة ومخالفوه فسقة
تمسكا بقوله صلى الله عم حربك يا علي حربي وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق فمن افتراءاتهم وجهالاتهم
حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وبين ما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رض
لم يبعد لكنه بحث آخر فان قيل الكلام فيمن قال ان عليا رض اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده
في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب
خطأ ليصح له مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالمثقل
قلنا ليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد عائدا الى الحكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا رض يعرف القتلة باعيانهم
ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا
قتلة عثمان رض وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين
ولا نعلمه على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد
وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة لا في كل من تخيل شبهة
واهية وتأول تأويلا فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتلة عثمان رض
لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا
استكبارا قال وفي حرب الخوارج الامر اظهر لان الحكمة من نصب الامام ومن تألف القلوب واجتماع الكلمة
لا تحصل الا بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرطا ان يحكم الحكمان بكتاب الله ثم سنة رسول الله عم وايضا ورد
النص في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية متمسكهم ان الله تعالى اوجب القتال بقوله تعالى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور وكون
الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد اختيار الاصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال
ما لم يتعذر فان قيل يزعمون ان الوقيعة في الصحابة رضي الله عنهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة
وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك
وقيعة قلنا مقاولتهم ومخاشنتهم في الكلام كانت محض نسبة الى الخطأ وتعريض على قلة التأمل وقصد الى الرجوع

الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعد ما لم يكن بطريق سواه وبالجملة
لم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بنقلة الدين الباذلين
انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته قال وما وقع بينهم يعني ان ما وقع بين الصحابة من
المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان
بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك
والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالخير موسوما
الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلعم ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون
عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم و
الانصار والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي عم فمن الظهور بحيث لا مجال
للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء اذ يكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه
الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة
اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا
تحاميا على ان يرتقى الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم فرأى المعتنون
بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد بحيث لا تزل الاقدام عن السواء ولا تضل الافهام
بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة
في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف
لنا ذلك حين اضطربت الاحوال واشرأبت الاهوال حيث لا متسع ولا مجال والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال
قال خاتمة مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى صلى الله عم وهما من اشراط الساعة وقد وردت
في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت احادا واشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما خروج المهدي
فعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عم لا يذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ
اسمه اسمي وعن ام سلمة قال سمعت رسول الله صلى الله عم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا
يملك سبع سنين وعنه رضي الله عنه قال ذكر رسول الله بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم
فيبعث الله رجلا من عترتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد
فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس
خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد
جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي عم ولان اختفاء امام هذه العدة
من الانام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامامة اقامة الشريعة وحفظ
النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا ان يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ليظهر به

الاولياء وينتفع به الناس لان اولى الازمنة بالظهور هو هذا الزمان للقطع بانه متسارع الى الانقياد و
الاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والا باطل وامّا نزول عيسى عم فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله عم
كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يرد في حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال عم
لا يزال طايفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال
صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فمن اتباع النبي عم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة
يكون افضل من الامام اذ غايته علماء الامة الشبيه بانبياء بني اسرائيل وامّا قوله صلى الله عم لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا
يبعد ان يجري على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح من حديث طويل في خلال
انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم فامّهم
فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته
وفي هذا دليل على ان عيسى عم يؤم المسلمين في تلك الصلوة وقال صلى الله عم ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من
الدجال وقال صلى الله عم ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى بن مريم
عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض المشرق
يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم السيجان
اي الطيالسة الخضرة ويرجوا ان يكون المراد امة الدعوة على ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال يهود اصبهان سبعون الفا
عليهم الطيالسة وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانها جواركم من فتنته وقال صلى الله عليه وسلم
من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث له من الشبهات قال
وغير ذلك من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون
قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من
مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر
ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عم ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على
الناس ضحى وعن ابي ذر قال قال لي رسول الله صلى الله عم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال انها
تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها
ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم
ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد
وقال عم اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال صلى الله عم اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال عم
لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال صلى الله عم لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان
فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال صلى الله عم
لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر في حديث آخر من علامات الساعة

ان يظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل
مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات
ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع
الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واوّل بعض العلماء النار الخارجة
من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر
والفساد ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب
فايدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها وبحدوث الفتن العظام الشاغلة
للقلوب الايام عما مضى عليهم من الليالي والايام وامّا يأجوج ومأجوج فنسل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير
من اولاد آدم اضعاف سائر بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح
فمنهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ذراعا ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو
في غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين بقربهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا
دونهم فيحفرونه كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله
كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى يكادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا
ان شاء الله فيعودون كهيئته فيحفرونه ويخرجون مقدمهم بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه ويتحصن
الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله نغفا في اعناقهم فيهلكون جميعا
فيرسل طيرا فتلقيهم في البحر ويرسل مطرا فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل
بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة في آخر الزمان شر الخلائق قليل الخير وقد قال النبي صلى الله عم امتي مثل المطر
لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا الشرارة الظاهرة التي لا شك معها في خيرية القرون السابقة انما هي عند غاية
قرب الساعة وحين انقراض زمن التكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس
بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد
في قلبه مثقال ذرة من خير وايمان الا قبضته ويبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا
ولا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دارّ رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا
ما قال عم لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله وامّا في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان فلا يبعد
كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار انقيادهم وايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات
وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوايف
مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضايل ورواج الرذايل واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر
والفساد وهذا لا ينافي خيرية القرن الاول ومن يليهم بكثرة الطاعات وصفاء العقايد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي
واصحابه ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب فاما قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله عم بعثت انا والساعة كهاتين

يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم تسألوني عن الساعة وانما علمها
عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة ولقوله عليه السلام لا يأتي مائة سنة وعلى الارض
نفس منفوسة اليوم وها نحن نشاهد تمام مائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب طرفي زمن
الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين اصبعين او كفضل الوسطى على السبابة وحدوث مائة سنة
انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته
وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يعش هذا
لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم وانما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر
الكل وسوقهم الى المحشر على ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر
بل الياس ايضا على ما ذهب اليه العظماء من العلماء من ان
اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء
الخضر والياس في الارض وعيسى
وادريس في السماء
عليهم الصلاة
والسلام